



Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

- + *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.
- + *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.
- + *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.
- + *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página <http://books.google.com>

G199.87

V445Ye

Espinosa Landaeta, Gabriel,
1882-

Un pretendido intérprete
suramericano de Spinoza.



THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY

OF TEXAS
G199.87
V445Ye

G199.87 V445YE LAC

CALL. NO.	TO BIND PREP.
G199.87	DATE 21 Apr '53
V445Ye	NEW BINDING [x]
	REBINDING []
	REGULAR [x]
	RUSH []
	LACED-ON []
	BUCKRAM []
	SPECIAL PAM. [x]

AUTHOR AND TITLE

Espinosa Landaeta, Gabriel.
 Un pretendido intérprete
 suramericano de Spinoza.

CATALOGUER W

RETURN BOOK TO LA

CARE IN TRIM: FOLD. MATTER	[]
STUB FOR: T.-P. AND I.	[]
LACKING NOS.	[]
SPECIAL BOOKPLATE	[]

CATALOGUE DEPT. BINDING INST

SP
GABRIEL ESPINOSA



Un Pretendido Intérprete Suramericano de Spinoza

Cuadernos Literarios de la Aso-
ciación de Escritores Venezolanos

40★

Editorial Elite
Caracas-1943

Asociación de Escritores Venezolanos

Presidente:

PASCUAL VENEGAS FILARDO.

Vicepresidente:

CASTO FULGENCIO LOPEZ.

Secretario General:

ALEJANDRO GARCIA MALDONADO.

Secretario de Propaganda:

ISABEL JIMENEZ ARRAIZ.

Tesorero:

WALTER DUPOUY.

Subtesorero:

PABLO DOMINGUEZ.

Bibliotecario:

RAFAEL CLEMENTE ARRAIZ.

Director de Publicaciones:

JUAN LISCANO.

Consultor Jurídico:

J. M. PEREZ MACHADO.

Tribunal Disciplinario:

GUILLERMO MENESES. — JULIAN PADRON.

MARIO DE LARA.

Apartado Postal 329.

Caracas,

Venezuela.

**THE LIBRARY
THE UNIVERSITY
OF TEXAS**

**Un Pretendido Intérprete Suramericano
de Spinoza**

OBRAS DEL AUTOR

Ejercicios Mentales.—1 volumen. (Publicada).

La Mascarada Cristiana.—1 volumen. (Publicada).

Una Filosofía del Lenguaje o Dinámica de las Expresiones.—2 volúmenes. (Inédita).

Conjunción de los Paralelismos (obra fundamental).—2 vol. (Inédita).

Monografías de Filosofía.—3 volúmenes. (Inédita).

Islemón el Solitario.—1 volumen. (En preparación).

Ideario Filosófico, integrado por los siguientes trabajos: La Crisis de algunos Conceptos.— Si la Realidad está en Crisis el Pensamiento humano desaparece.—Un Intérprete de Spinoza.—La Cuestión del Conocimiento y la Existencia Intensiva.—La Filosofía Imaginativa de Marcel Proust.—Vituperio de la Cordura. —Vituperio de la Imaginación.—Elogio e impotencia de la Razón.—El Filósofo.—La Pretendida Cultura Cristiana y el Humanismo.—El Idealismo Verbal y la Vida Material de los Artistas contemporáneos.—Lo que iba a realizar y no realizó Alemania.

Monografías de Filosofía Histórica, integradas por un estudio acerca de la Vida Política, Social e Intelectual de Venezuela, dividido en los tres volúmenes siguientes: "La Conquista", "La Colonia" y "La República". Los dos últimos volúmenes en preparación. Publicado el primero.

Artículos Filosóficos publicados.—(4 volúmenes).

Artículos Políticos publicados.—(2 volúmenes).

La Cuestión de la Raza y la Unión Colombiana. (Folleto publicado en 1911).

Rectificación de Valores. (Folleto polémico, publicado en 1917).

Alrededor de Rectificación de Valores. (Folleto de contraréplica, publicado en 1918. Ambas publicaciones fueron editadas por la Logia de Ciudad Bolívar.

El Vértice Victorioso. Las dos Fases de Boyacá. (Estudio publicado en "Cultura Venezolana".)

Perfiles Venezolanos. Tres estudios publicados en "Venezuela Contemporánea".

Cuentos.— 1 volumen, (publicados en diversas Revistas).

GABRIEL ESPINOSA



Un Pretendido Intérprete Suramericano de Spinoza

Cuadernos Literarios de la As-
ociación de Escritores Venezolanos



PRINTED IN VENEZUELA

Editorial Elite
Caracas-1943

**Esta edición de 1.500 ejemplares
es propiedad de la A. E. V.**

**Printed in Venezuela.
Impreso en Venezuela.**

Dedico este trabajo a mi compañera
Margot Pimentel de Espinosa, y
a mis hijos.

A los hombres (jóvenes o viejos) que
buscan la verdad por sí misma, sin adi-
ciones afectivas de ningún género.

A la Asociación de Escritores Ve-
nezolanos.

Y a José H. Poleo, a quien agra-
dezo la inteligente y acuciosa correc-
ción de sus pruebas.

El Autor.

Caracas: Mayo de 1943.

Gabriel Espinosa

Gabriel Espinosa nació en la ciudad de Valencia, capital del Estado Carabobo, en el año de 1892. Pero si nacido allí, casi la totalidad de su labor literaria ha sido desarrollada en Caracas. Podemos decir que Gabriel Espinosa es uno de los ejemplos más vivos del hombre de estudio que tenemos en la actualidad; su profundo fervor por los estudios filosóficos, sin que por ello descuide otras ramas de la ciencia y de las letras, le ha procurado vastos conocimientos en distintos campos de la Filosofía y le ha valido llegar a ser así uno de los más altos valores en esta clase de estudios entre nosotros.

Gabriel Espinosa ha actuado con amplitud en las letras y en el periodismo. Dotado de un espíritu independiente, de un evidente sello propio en su estilo y de una franqueza viva y permanente en sus expresiones, desde las columnas de los diarios capitalinos ha sido intérprete constante de la vida, de la historia y de la actualidad venezolanas. En muchas circunstancias, ha sido el intérprete acertado del sentir del pueblo o ha sabido ahondar con

firmeza en la psicología de múltiples fenómenos emanados de la realidad nacional.

Pero si ha descollado Espinosa como escritor y como periodista, su mayor obra, la que ha logrado mayor difusión, densidad y prestigio, es la que se refiere a los estudios filosóficos. Este intelectual venezolano posee una verdadera pasión por esta índole de estudios. Del libro de matemáticas pasa a la consideración de las más intrincadas doctrinas filosóficas, y como fruto de ese fervor ejemplar, sale el esclarecimiento y la divulgación de temas que hallan en él un intérprete apasionado y pleno de aciertos.

Mucha de la obra de Espinosa corre inserta en diarios y revistas. Parte de ella en varios libros publicados, pero por desgracia, casi toda yace inédita en espera de editor o de la ocasión más propicia para circular en el volumen y hallar la justa aquilatación a que ella se hace acreedora. Espinosa, espíritu inquieto, constante investigador, se halla en la actualidad produciendo su obra de madurez, consecuencia de un contracción y de sus numerosos años de estudio.

En esta oportunidad, la "Asociación de Escritores Venezolanos" se complace en publicar la primera obra de filosofía teórica que Gabriel Espinosa da a la estampa, ya que todos sus libros editados anteriormente, se nos presentan más bien como exponentes de aplicaciones prácticas o sociales de la Filosofía profesada por este escritor venezolano.

**THE LIBRARY
THE UNIVERSITY
OF TEXAS**

El Secreto del Filósofo

In a formal definition I should not use the term "existence", since it refers to a concept which is probably less elementary than the concept of analysis.

Sir Arthur Eddington.

Las Proyecciones Metafísicas

Anteriormente he dicho en varios escritos que toda metafísica es una suposición o una proyección mental proveniente de algún conocimiento concreto o sensible. Una inducción en la cual el pensamiento no sólo completa sino que excede el contenido de las intuiciones empíricas o llena de prolongaciones imaginativas o con conceptos netamente ideales, los vacíos de las percepciones. Pero no es difícil comprender que estas construcciones ideales o mantienen de alguna manera un vínculo dinámico con lo sensible o se resuelven en simples tejidos de humo. Por esto los sistemas metafísicos radicalmente espiritualistas, integralmente deductivos, se desvanecen o se esfuman en las perspectivas de la ilusión.

Puede sentarse a la vez que un sistema cósmico podría estar animado por un pensamiento o sentido de dirección teleológica y ser a la vez indeterminado en cuanto a una finalidad exclusiva y definitiva. Iría realizándose en progresiones teleológicas y sucesivas sin saberse si habría una última y definitiva meta de llegada; sin dejar de llegar a ciertos puntos que por convención se denominarían inmediatos. Todo ello, por supuesto, si es que en realidad no hay en la naturaleza fenómenos reversibles, de lo que hoy se empieza a dudar. Esta sucesión de puntos, en algún sentido serían contiguos y proporcionarían una graduación metafísica correlativa a la amplitud del sistema imaginado. Y, hablando metafísicamente, todo esto se posibilitaría —fuera del hombre— en un pensamiento que no fuera conciencia. ;En un pensamiento que pensara, pero que no se pensara a sí mismo!

La conciencia, toda conciencia, por definición, es limitada. Por donde no es posible creer en la existencia de una conciencia infinita que se conociera a sí misma. Porque, ¿cómo se conoce a sí mismo lo que no tiene límite? Un pensamiento divino que es simultáneamente pensamiento, voluntad y acción, debe existir; pero como este pensamiento debe desbordarse por encima de todo límite, no podemos imaginarlo como con conciencia de sí mismo. Por el hecho de pensar querría y crearía, no siéndonos posible concebir cómo esta creación y este querer podrían escindirse del pensar para ser conocidos por él, y para algo más difícil, para conocerse a sí mismo, introspectivamente, dentro de un límite que no existe ni en sí mismo, ni en su creación ni en su voluntad, dando por sentado que estas dos últimas sean algo distinto de él.

No hay consciencia humana sin materia limitada por una Forma. (Escribo con mayúscula este término cuando aludo a Forma material). Esto se comprende en concreto por la propia limitación de la consciencia del hombre y por la obnubilación que le ocasionan las perturbaciones de la materia y de la Forma. Por esto tampoco es concebible la consciencia humana sin el cuerpo —materia limitada en una Forma. Pero esto, visto a la inversa, no nos impide decir, que sí puede haber una materia conformada sin consciencia. Materia orgánica que piensa; pero que no se piensa. Añí están las Formas vivas de millones de seres en los grados más bajos de la escala zoológica que viven y piensan vegetativamente —según su grado de simplicidad o de evolución física— sin saber que piensan. Y lo que tendría un sentido más útil con respecto a su propia conservación, que piensan sin alcanzar el conocimiento de las propias funciones que la actividad de la materia y de la Forma, especializadas, efectúan en el interior de sus propios organismos, ni tampoco las que, de un modo más inmediato, efectúan asociadas (en las permutas constantes) con las fuerzas físicas del mundo exterior en donde viven. Caso éste en que también se halla el hombre, (con excepción del campo muy limitado de su propia experiencia). quien no obstante la amplitud de sus conocimientos, nunca llega a penetrar la clave del ritmo íntimo que coordina no ya la actividad de sus propias vísceras, sino las determinantes generales que la actividad química, energética o física de la naturaleza, le imponen a su organismo, a sus sentimientos, a sus ideas y a su propia consciencia.

Según esto, la consciencia humana, es decir, el autoconocimiento, no alcanza nunca el grado de sentido o la

propia amplitud de **Inteligencia activa** —esto es, de acción que es inteligencia— que dirige las operaciones del organismo de donde ella misma proviene. Esto hizo creer a Schopenhauer la existencia de una voluntad universal —así llamaba él las fuerzas cósmicas— a cuyos imperativos obedecería el hombre fatal e inconscientemente. Esas fuerzas trabajarían **subterráneamente** en el hombre y le penetrarían el cuerpo en el oxígeno de la respiración y en las otras permutas renovadoras de la vida. Este pensamiento nos parece exacto. Porque la voluntad individual, en sentido lato, implica necesariamente la precedente existencia de una **realidad** que es, simultáneamente, **hecho y hacer**, presente tanto en el estímulo externo como en la percepción subjetiva, aunque en **sí mismo ese hacer** no llegue a convertirse en conciencia sino en el hombre. En principio esta teoría o hipótesis de la voluntad cósmica no era original de Schopenhauer. Tenía su origen en la India, en la filosofía Sankhya, basada en dos principios capitales: 1º **Prakriti**, la substancia original, indeterminada o energía de donde provienen todas las Formas y fuerzas materiales. 2º **Purusha**, el principio espiritual que anima a **Prakriti** y en que este mismo espíritu se envuelve para determinar las diversas Formas diferenciadas, desde el átomo hasta el hombre. Pero debe advertirse que la filosofía Sankhya, a la inversa de otras escuelas de filosofía de la India, no concibe a **Purusha** como Alma Universal sino como un compuesto de infinidad de átomos o **mónadas** espirituales individualizadas que en conjunto constituyen la Unidad de unidades considerada como Principio. Estos átomos son finitos y constituyen, según Kapila, un conjunto de innumerables espíritus individuales enlazados por atracción y armonía dimanantes

de su propia naturaleza. Debe advertirse, además, que Prakriti es la raíz o el origen de la materia más bien que la materia misma. Como Kapila no alude a la cuestión teológica de la existencia de Brahma y se limita a construir un sistema explicativo de los fenómenos del universo, bien puede vincularse su sistema a la vez con el de Schopenhauer y con el de Leibnitz: al del primero cuando alude a la voluntad cósmica de la materia; al segundo con respecto a las mónadas espirituales.

Por lo demás (y este es tópico central de la finalidad perseguida por este trabajo), tanto en el sistema Sanhkyá como en el sistema Vedanta y en los sistemas filosóficos menores de la India, no aparece la idea de un Dios personal. Hay sólo una excepción, la de la Filosofía Yoga de Patanjali. No obstante de ello, debe advertirse que este Dios personal, Ishwara o Purusha, al decir del propio Patanjali, es "un Purusha o Espíritu Universal, exento de afectos, acciones y resultados de acciones o merecimientos, en quien la omnisciencia tiene su extremo límite, que a todo precede porque no lo limita el tiempo, y cuyo nombre es Aum, palabra de gloria". A esto se añade que el Purusha universal no difiere de los Purushas individuales de la filosofía Sanhkyá sino en grado, y que esta diferencia de grado radica capitalmente en que el Purusha universal se mantiene aparte, y ajeno y superior al tiempo, mientras que los Purushas individuales están sumidos en Samsara o ciclos de existencias

En cuanto al gran sistema Vedanta podemos decir que se divide en dos escuelas capitales: la del **Vishistadvaita**, fundada por Ramanuga contemporáneo de Sankara (fundador de la escuela **Advaita** o monismo vedantino) y que se distingue como un "dualismo cualificado", según el

cual Brahma contiene en sí mismo elementos de pluralidad o modos de existencia que participan de su naturaleza y son unos con El, aunque aparentemente separados o individuales. Por esto dice Max Müller en sus conferencias acerca de la Vedanta: "En medio versículo resumiré lo que contienen centenares de volúmenes: Brahma; el mundo es falso; el alma es Brahma y no otra cosa". Esta es enseñanza tanto de la escuela de Ramanuga como de la de Sankara, matices más o matices menos. "Sostienen los vedantinos, explica Max Müller, que en la práctica de la vida se ha de considerar real el universo, en sus dos aspectos subjetivo y objetivo. Es tan real como cualquier cosa puede serlo a la mente ordinaria y no mera vanidad como afirman los budistas. Así es que la filosofía vedantina deja al hombre una amplia esfera de real utilidad y le sujeta a una ley tan estricta como nada puede serlo en esta transitoria vida". Y es que los discípulos de esta escuela consideran que aún en la imaginación de Brahma debe haber un elemento de efectividad: "los fenómenos no son más que indicios de la ilusoria apariencia de una subyacente realidad". Pero aquí en el seno de Brahma como en la cabeza del hombre los sueños son verdad mientras duran. Aparte de esto, es bueno saber que la materia (Maya) es una ilusión o una emanación de Brahma, y que Brahma es una substancia o alma del mundo.

Estos sueños de Brahma convertidos en realidad, ya nos están haciendo conocer la originalidad y consistencia realista de la lógica de Bernhard Bolzano, sacerdote católico (1741-1848), del filósofo germano Franz Brentano (1838-1917), también católico, y de Edmund Husserl (1859-1938). Esto es, la originalidad y consistencia realista de

la fenomenología esencialista, al enseñarnos, v. gr. que "la intuición esencial (puede ser) ejecutada sobre la base de intuiciones singulares ejemplares de vivencias (aunque sean fingidas en libre fantasía), y la fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuida".

Estos idealistas de la escuela husserleana, no pudiendo alcanzar, con las intuiciones intelectuales puras, la **objetivación singular** de ninguna realidad armónica con sus ensueños de construir una filosofía absolutamente autonómica (con respecto a las ciencias experimentales de la naturaleza), la han dado en convertir el fenómeno de conciencia en cosa en sí, en denominarla realidad esencial y en declararla estudio exclusivo de su filosofía. Esto es, de una filosofía imaginativa, inverosímil y presuntuosamente expuesta por el mismo Husserl, en la forma siguiente:

"Partiendo del ejemplo de la percepción de esta mesa, hagamos variar el precepto mesa con completa libertad, aunque de tal suerte que sigamos teniendo una percepción como percepción de algo —de algo, lo que quiera que sea: v. gr. empezando por imaginaria con absoluta arbitrariedad de otra forma, de otro color, etc., y limitándonos a mantener la identidad del aparecer en una percepción. Con otras palabras: transformamos el **factum** de esta percepción, conservando su valor de real, en una pura posibilidad, y entre otras puras posibilidades totalmente "a nuestro gusto", pero puras posibilidades de percepciones. Trasponemos, por decirlo así, la percepción real al reino de las irrerealidades, de lo "como si", que nos entrega las "puras" posibilidades, puras de todo lo que vincula al **factum**, y a todo **factum** en general. En este último respecto, tampoco consideramos estas posibilidades

en su vinculación al **ego fáctico** simultáneamente puesto, sino justo como ficción completamente libre de "fantasía", de tal suerte que también hubiéramos podido tomar desde el primer momento como ejemplo un fantasear al percibir, extraña a toda relación con el resto de nuestra vida fáctica. **El tipo general así obtenido**, el tipo de la percepción, flota, por decirlo así, en el aire; en el aire de una ficción absolutamente pura. Así despojado de toda factilidad, el tipo se ha convertido en el **eidos (forma)** de la percepción, cuya extensión "ideal" constituye todas las percepciones **idealiter** posibles, en cuanto a puras ficciones. Los análisis de la percepción son entonces **análisis esenciales**. Todo lo que hemos expuesto sobre las síntesis correspondientes al tipo de la percepción, sobre los horizontes de la posibilidad, etc., vale **esencialmente** como es fácil echar de ver, para todo cuanto puede imaginarse en esta libre variación, así pues, para todas las percepciones imaginables; o con otras palabras, vale con absoluta **universalidad esencial** y con **necesidad esencial** para todo caso particular que se tome, así pues, también para toda percepción fáctica, supuesto que hay que considerar todo **factum** como el mero ejemplar de una pura posibilidad". (Husserl, Medit. Cartesianas, Medit. cuarta).

Creo innecesario hacer el examen crítico de la cita anterior. Me limitaré a sugerir lo que sería la teoría del conocimiento en una filosofía que toma por realidad esencial del ser todo cuanto la imaginación, en sus cavilosas labores, quiera, intencionalmente, transformar, con absoluta universalidad y necesidad esenciales, en fundamento puro de todo caso particular de percepción, sin importar poco ni mucho que tal idealismo se resuelva en ficciones

puras e inadecuadas para merecer el verdadero nombre de teoría.

Un ejemplo hace esto más comprensible: si teóricamente me está permitido sostener, ante la percepción de un equiángulo, que la esencia del mismo no radica en la igualdad representativa de sus lados, sino en la posibilidad imaginativa de crear eidos o formas generales (más bien verbales) e intencionales de percepciones fantásticas, v. gr. que el equiángulo no tiene su esencia en la igualdad de sus lados sino en el sentido intencional de la palabra "ángulo", aunque aludamos a ángulos escalenos o isósceles, si teóricamente me está permitido esto, repito, no hay motivo alguno para no rechazar y para no unificar en un mundo quimérico, los antiguos límites que la experiencia ha establecido entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el mundo real y el fenomenal.

Parece mentira que todavía hoy se pretenda construir una filosofía con estas quiméricas cavilaciones, cuando ya el siglo XVI el filósofo sevillano Sebastián Fox Morcillo, había advertido: "Aristóteles ha puesto por principio de realidad y causa esencial de las cosas un solo concepto, el de forma, no trascendental (trascendente, quería decir) ni separado, como la idea platónica, sino inmanente en las cosas". (De naturae philosophia seu de Platonis et aristotelis consensione, lib. 5).

Al hablar de la materia (Maya) como emanación de Brahma, subrayé el término emanación, porque el panteísmo oriental de las diversas filosofías teológicas de la India, es siempre emanentista, vale decir, que el mundo y todos sus fenómenos provienen y vuelven, después de determinados ciclos, evolutivos o involutivos, a una sustancia inteligente o espíritu que se conoce a sí mismo.

Por esto hay filósofos orientales para quienes la materia (Maya o ilusión fenomenal) es principio de energía creadora inherente a Brahma, quien la determina cuando quiere ponerla en actividad y envolverse temporalmente en ella. Existen otras opiniones orientales acerca del origen de la materia. Entre éstas hay una según la cual Brahma desea manifestarse objetivamente. Esta última opinión concuerda con la schopenhaueriana acerca de la existencia de un inconciente e ininteligible Absoluto o Voluntad cósmica, que a la vez se determina en el hombre, y en parte, también concuerda con el panteísmo spinozeano, aunque éste es inmanentista, vale decir, que Dios es immanente al mundo y no trascendente, o lo que es lo mismo, que se le supone idéntico con la substancia o el sér original mismo del mundo que, él forma sin producir nada que sea distinto de él mismo. Por lo demás aunque en otra dirección y con pocos matices de diferencia, también hallamos en la filosofía sankhya, como se ha visto, que los átomos espirituales o mónadas, no están considerados como elementos o emanaciones de un Alma Universal, sino como individualidades autonómicas. Y por ello se ha dicho erróneamente, que la monadología de Leibnitz renovaba el hiloísmo de los estoicos, olvidando que éstos al concebir el mundo como animado, aludían a las partículas materiales del mismo.

De manera que en realidad la monadología de Leibnitz venía a ser en la filosofía occidental una renovación de la filosofía Sankhya, mientras que, teoréticamente, el estoicismo tendría sus raíces en la filosofía, también indostánica de Kanada, esto es, en la filosofía Vaisheshika, título que significa "individualidades atómicas", y cuyos instructores sostienen firmemente la teoría de ser las cua-

lidades inherentes y peculiares tanto de la substancia del alma como de la substancia de la materia. Y en cuanto al hiloísmo concreto o radical, los estoicos podrían también vincularse al materialismo indostánico del sistema Charvakas.

Ahora, bien como este trabajo se encamina a investigar la veracidad que pueda haber en la interpretación y crítica filosófica que el profesor Angel Vassallo, con criterio, en algún sentido teosófico, cree haber hecho de las enseñanzas de Spinoza, a quien atribuye el propósito deliberado de ocultar la verdadera finalidad de su filosofía como un "secreto", que el mencionado profesor anuncia haber descubierto, me parece llegada ya la ocasión de exponer el criterio metafísico-teológico de Spinoza, después de haber citado la tendencia teológico-metafísica casi general de las filosofías indostánicas. De esta manera el lector podrá ir comparando la crítica antropomórfica del profesor Vassallo, no sólo con la filosofía spinozeana sino con las de la India.

La Crítica de Vassallo y la Obra de Spinoza

Quien conozca la vida de Spinoza, sabe que el medio judío de Amsterdam era un campo de batalla mental, en el cual chocaban las enseñanzas y críticas bíblicas con los más recientes postulados del humanismo. Hoy no es posible dudar que Spinoza conocía las críticas de Abraham ibn Ezra acerca de la validez del Pentateuco, las discrepancias bíblicas apuntadas por Gersonides, la unificación de la Biblia y de la concepción aristotélica del mundo realizada por el escolástico judío Maimónides, la obra filosófica de Jusai Crescas y mucho los "Diálogos del Amor" del filósofo judío renacentista León Hebreo, hijo del comentador bíblico Isaac Abrabanel.

La teoría de la razón infinita, la de las esencias y la del amor intelectual de Spinoza vienen a ser, muy elevadas como potencias intelectuales, trasmutaciones de la combinación del concepto de razón universal con la teoría de las ideas platónicas, la virtud heroica del concepto de eternidad del espíritu individual y la fusión y el conocimiento de Dios, postuladas por León Hebreo.

Sintéticamente puede aceptarse lo sostenido por Max Schanger con respecto a Spinoza, esto es, que "Maimónides

nides le proporcionó al filósofo de Amsterdam el primer esquema de la teoría del ser y León Hebreo el concepto de una dinámica del mundo", que entonces, indudablemente era un mito, pero un mito que ya empezaba a ser adecuado, en aquella época, para el espíritu nuevo que debía revolucionar todas las **categorías cualitativas** de la lógica aristotélica y destruirlas después.

Por otra parte, en el "Tratado Teológico Político" Spinoza habla con desprecio de la charlatanería de procedencia mística conque el judaísmo trataba de vincularse al humanismo de la época. Más adelante veremos también cómo reaccionaba Spinoza contra el antropomorfismo, que en cierto sentido emplea el profesor Vassallo para descubrirle el "secreto" a este filósofo, olvidando quizá los orígenes casi generales de la teosofía, o vinculándola muy probablemente, a la concepción del Dios personal de la escuela ecléctica de Patanjali, y que, en realidad constituye una excepción entre las filosofías de la India.

Aquí, antes de citar los postulados de la "Ética", debo recordar lo ya apuntado acerca de la filosofía de Kanada, es decir, la teoría de que las cualidades son inherentes y peculiares de la substancia del alma tanto como de la substancia de la materia. Esta tesis de la filosofía Vaisheshika sí podría, en muchas direcciones, injertarse en la labor de Spinoza, eso sí, sin olvidar, para consideraciones posteriores, el contenido de la Proposición VII de la 2a. Parte de la "Ética": "el orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas".

Y ahora oigamos de un modo más extenso a Spinoza:

"No puede darse ni concebirse fuera de Dios substancia alguna" (Prop. XIV, Part 1a.)

"Todo lo que es es en Dios y nada puede existir ni ser concebido sin Dios". (Prop. XV. 1a.)

Después de esta última proposición hay una Demostración y un amplio Escolio en que se rechaza la idea de un Dios personal o antropomorfo, pero dejamos su consideración para cuando lleguemos al punto en que el Profesor Vassallo se ocupa de ello.

"El amor intelectual del Alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí propio, NO EN TANTO QUE ES INFINITO, SINO EN TANTO PUEDE EXPLICARSE POR LA ESENCIA DEL ALMA HUMANA, considerada como teniendo una especie de eternidad; es decir, el Amor intelectual del Alma hacia Dios es una parte DEL AMOR INFINITO CONQUE DIOS SE AMA A SI MISMO" (XXXVI, V^a).

Demostración.

"Ese amor del Alma debe relacionarse con las acciones del Alma; es, por consiguiente, una acción por medio de la cual el Alma se considera a sí misma con acompañamiento como causa de la idea de Dios. Es decir, una acción por la que Dios, en tanto puede explicarse por el Alma humana, se considera a sí mismo con acompañamiento de la idea de sí mismo, y así, ese Amor del Alma es una parte del Amor infinito conque Dios se ama a sí mismo".

En esta demostración hay las siguientes llamadas: Prop. III, de la III^a, que dice: **"Las acciones del Alma nacen únicamente de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las ideas inadecuadas"**. Corolario de la Prop. XXXII, 5^a, en cuyo texto se lee: **"Del tercer género**

de conocimiento nace necesariamente un Amor intelectual de Dios, porque de ese género de conocimiento nace un Gozo a que acompaña como causa la idea de Dios, no en tanto lo imaginamos como presente sino en que concebimos que Dios, es eterno, y eso es lo que llamo Amor intelectual de Dios". La Prop. XXXVI de que vengo ocupándome, tiene el siguiente Corolario: "Se deduce de aquí que Dios, en tanto se ama a si mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, que el Amor de Dios hacia los hombres y el Amor del Alma hacia Dios son una sola y misma cosa". Y luego el Escolio de la misma Proposición, de la cual sólo cita el profesor Vassallo el último párrafo, como conviene a su tesis; Escolio que entero expresa lo siguiente:

"Conocemos claramente por esto en qué consiste nuestra salud, es decir, nuestra beatitud, o nuestra Libertad, a saber: en un Amor constante y eterno hacia Dios, o en el Amor de Dios hacia los hombres. Ese Amor o esa Beatitud, es llamado, no sin razón en los libros sagrados, Gloria. En efecto, si se relaciona ese Amor con Dios o con el Alma, puede ser llamado justamente Contento interior, y ese Contento no se distingue de la Gloria. En tanto se relaciona con Dios es un Gozo, si es lícito emplear aún esa palabra; aquí acompaña la idea de sí mismo e igualmente en tanto se relaciona con el Alma. Además, puesto que la esencia de nuestra Alma consiste sólo en el conocimiento, cuyo fundamento y principio es Dios, percibimos por esto con claridad cómo y en qué condiciones se sigue nuestra Alma de la naturaleza divina en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia, y depende continuamente de Dios. He creído que valía la pena de observarlo aquí para mostrar, por medio de este ejemplo, cuánto vale el

conocimiento de las cosas singulares que he llamado intuitivo o conocimiento del tercer género, y hasta qué punto excede al conocimiento por medio de las nociones comunes que he dicho es del segundo género. (Aquí emplea lo citado por Vassallo). Aunque he demostrado en general en la Primera Parte: que todas las cosas, y, por consecuencia, el Alma humana, dependen de Dios, en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia; nuestra Alma, sin embargo, no es afectada de la misma manera por esta demostración, aunque sea legítima y libre a toda duda, que si deducimos esta conclusión de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depende de Dios".

La última frase de este Escolio la traduce el profesor Vassallo de la siguiente manera e interpolándole un paréntesis: "que si deducimos esta conclusión de la esencia misma de cualquier cosa individual (es decir, de un alma humana), que decimos depende de Dios".

He insistido acerca de este Escolio, porque ésta su última parte (desde donde la cita Vassallo), va a aparecer como contenido, SIN SERLO, del Escolio de la Proposición XL. Pero a mayor abundamiento de la finalidad aquí perseguida por mí, conózcase el contenido de la Proposición XXXI de esta misma Quinta Parte de la "Ética", y también el de la Demostración correspondiente: "El tercer género de conocimiento depende del Alma como de su causa formal, en tanto el Alma es eterna". Demostración. "El Alma no concibe nada como teniendo una especie de eternidad, sino es en tanto concibe la esencia de su cuerpo con una especie de eternidad, es decir, en tanto es eterna; y así en tanto es eterna, tiene el conocimiento de Dios, y este conocimiento es necesariamente adecuado; por consi-

guyente, el Alma, en tanto es eterna, es apta para conocer todo lo que puede seguirse de ese conocimiento de Dios que se supone dado, es decir, para conocer las cosas con el tercer grado de conocimiento, cuya causa adecuada, o sea formal, es así el Alma en tanto es eterna”.

He puesto los anteriores subrayados a la Demostración, porque a mi ver es en ella en donde realmente reside la clave o el secreto —si lo hubo— de toda la filosofía de Spinoza. Fijémonos en ello: el tercer género de conocimiento o conocimiento **formal** del Alma, depende de su eternidad; pero como el Alma no concibe nada (forma! o suprasensiblemente) que tenga alguna especie de eternidad, sólo la alcanza o logra (la idea de eternidad) al **concebir la esencia de su cuerpo con una especie de eternidad**, y este conocimiento viene a ser precisamente el **conocimiento adecuado o de tercer género**, es decir, en tanto la **esencia de ese cuerpo es eterna** (porque lo perecedero del mismo, añadido yo, es la Forma). Y sólo así, partiendo de la eternidad de la substancia o energía original del cuerpo, se alcanza el conocimiento de Dios (que es esa misma substancia original), que es necesariamente, el conocimiento adecuado y que hace al Alma apta para conocer todo lo que puede seguirse de ese conocimiento de Dios que SE SUPONE DADO ¿en qué? Pues necesariamente, en la esencia del cuerpo, es decir, en la esencia eterna, substancia o energía indeterminada y potencial que luego de determinarse y estabilizarse llamamos materia, y que aparece ante la mente humana con los nombres atributivos de extensión y pensamiento.

Pero oigamos ahora el Escolio de esa misma Proposición XXXI de la Quinta Parte:

"Cuanto más alto se eleva uno en este género de conocimiento,—añade Spinoza— más conciencia tiene de sí mismo y de Dios, es decir, es más perfecto y posee la beatitud, lo que se verá aún con más claridad en las proposiciones siguientes. Pero es preciso observar aquí que aunque tengamos certidumbre de que el Alma es eterna en tanto concibe las cosas con una especie de eternidad, a fin de explicar más fácilmente y de hacer conocer mejor lo que queremos demostrar, la consideramos siempre, según hemos hecho hasta aquí, como si comenzase solamente a ser y a concebir las cosas con una especie de eternidad, lo que nos es lícito hacer sin peligro alguno de error, siempre que cuidemos de no deducir nada más que de premisas claramente percibidas".

Como se ve, la certidumbre acerca de la eternidad del Alma está condicionada por la condición de concebir las cosas sustentadas por una especie de eternidad, esto es, sustentadas por la eternidad de Dios o la Sustancia, que SUPONEMOS DADA, amén de que para explicarse mejor esta misma eternidad del Alma y demostrarla de una manera más clara, Spinoza la considera como si comenzase solamente a ser en la especie de eternidad conque se conciben las cosas, y todo esto, sin temor al error, manteniéndose dentro de las deducciones permitidas por las premisas claramente percibidas.

¿Y cuáles son esas premisas?

Ya las hemos citado, y Spinoza nos lo dice en el Corolario de la Proposición XXXII, que sigue en el texto de la "Ética" a la de que venimos hablando: amor intelectual de Dios y concepción de Dios, no imaginado como presente (en sus atributos de materia inteligible y extensa) sino concebido como eterno.

Oigamos ahora al profesor Vassallo:

"De esta confesión explícita (la hecha al decir del mismo profesor en el último párrafo del Escolio de la Proposición XXXVI, ya citado, y en el que como hemos visto se comete la adulteración de sustituir el término **singular** con el término **individual**, despreciando que el texto latino de la "Ética" no dice **individui proprium**, sino **singularis**), arranca nuestro criterio metódico. Lejos de poder explicarse la Quinta Parte de la "Ética" sobre la base de los principios metafísicos contenidos en la Primera Parte, toda la teoría de la sustancia de Spinoza, su metafísica más ostensible y familiar a las exposiciones escolares, está edificada y sólo adquiere su pleno sentido sobre el supuesto de la moral de Spinoza: **toda la Ética está escrita del punto de vista de la V Parte**. Es una historia eterna del yo donde tropezamos con la teoría de la sustancia, y donde esta adquiere su sentido y su valor —o, acaso su desvalor".

Para convencerse de lo infundado de tal afirmación, basta con meditar en el contenido auténtico, ya citado de la Proposición XXXI de la Quinta Parte de la "Ética", de la Demostración y del Corolario respectivos. Pero lo más curioso, hablando filosóficamente, de todo esto, radica en las premisas o consideraciones de que parte el profesor Vassallo para citar trunco y adulterado el Escolio de la ya tan aludida Proposición XXXVI de la Vª Parte. Hélas aquí:

"El Dios que puede ser sujeto y objeto de amor —con todas las resonancias prácticas y emocionales que esta palabra sugiere— no puede ser lo mismo que la única sustancia cuyo concepto formaría un intelecto puro. Esto se encuentra indirectamente confesado en el Escolio de la

proposición XXXVI de la Vª" ¡Cómo no! Esta confesión en indudable siempre que se adultere, como adultera Vassallo, el contenido de ese mismo Escolio, al sustituir el término "singular" por "individual!"

Pero además de todo esto, parece casi innecesario decir que cualquiera que lea sin prejuicios la referida Proposición, su Demostración y su Corolario capta instantáneamente la vacuidad de las anteriores premisas del profesor Vassallo. No de otra manera puede advertirse que un profesor de filosofía no sepa comprender—como no comprende y como el mismo lo declara— ni distinguir lo que Spinoza tantas veces repite. Esto es, la diferencia existente en su filosofía entre la Substancia, sus Atributos y Modos. No en vano (para él) dice Vassallo que la "Ética" es "inexpugnable, es decir, ininteligible" (!). Parece que nuestro autor no advierte que la substancia única, (no sustancia, porque escrita así es difícil distinguirla de la materia) metafísica, a que Spinoza necesariamente se refiere, es lo indeterminado, absoluto, trascendente con respecto al mundo de las Formas y que se "supone" dada como substrato subyacente de estas mismas Formas de la materia (vivas o inorgánicas) que aparecen y desaparecen sin que el hombre pueda evitarlo, en definitiva. En fin que Spinoza alude al hablar de substancia a un supuesto, al que sólo se llega, inductivamente, por el conocimiento causal o estadístico de las Formas del mundo, o dicho en otras palabras, a lo que es esencia y existencia, potencia y acto a la vez, y que bien puede denominarse hoy, energía potencial y energía dinámica.

Según esto, la existencia de las Formas materiales, entre las cuales se halla el cuerpo humano, y su pensamiento (atributos o modos de la substancia), dan lugar a

este último para amar con amor intelectual —lo que equivale a conocer— a esa misma substancia o energía de donde provienen él mismo y las referidas Formas materiales; para amar y amarse, y este auto-amor, como lo demuestra Spinoza, vienen a ser el amor de Dios por sí mismo.

En cuanto al amor que esa Substancia sienta por el hombre, debe el profesor Vassallo, si quiere hallarla, investigar, de un modo instrospectivo ¿cómo se quiere él a sí mismo? Porque como lo expone Spinoza en la Proposición XXXV Dios se ama a sí mismo con un Amor intelectual infinito. Es decir (Demostración de la misma Proposición) la naturaleza de Dios se dilata en una perfección infinita, y esto (Prop. 3, p. II) va acompañado de la idea de sí mismo, es decir (Prop. II, Def. 1, p. I) de la idea de su propia causa, lo que, según hemos dicho en el Corolario de la Proposición XXXII, es el "Amor Intelectual". Esto es que "del tercer género de conocimiento nace necesariamente un Amor intelectual de Dios (Corolario de la Prop. XXXII), porque de ese género de conocimiento (Prop. prece.) nace un Gozo a que acompaña como causa la idea de Dios, es decir, el Amor de Dios, no en tanto lo imaginamos como presente sino en tanto concebimos que Dios es eterno, y eso es lo que llamo Amor intelectual de Dios". Por donde venimos a colegir que el amor de Dios por los hombres y el de éstos por él son una sola y misma cosa, y que este amor es tanto más auténtico cuanto más se aleja el hombre, por medio del tercer género de conocimiento, de su afecto por las Formas perecederas de la materia (modos) y más se acerca al conocimiento de lo que le aparece con una especie de eternidad.

Por añadidura, el profesor Vassallo no debe descuidar que si esa Substancia crea algo al determinarse —sin saberse cómo— en las Formas del mundo, al crearlo es porque lo piensa, porque en Dios o la Substancia, pensamiento, voluntad y creación se confunden, según la propia concepción que de Dios puede formarse el hombre, porque en El, esencia y existencia, potencia y acto son una sola cosa. Todo esto debe hacer ver que aunque el profesor Vassallo lo afirma, no ha aprendido en realidad la lección de Kant, como vamos a verlo.

La Lección de Kant

El filósofo de Koenigsberg, al aludir al entendimiento nos dice en la *Analítica Trascendental* (Deducción de los Conceptos Puros):

"El principio supremo de la posibilidad de toda intuición, con relación a la sensibilidad, era según la estética (*Estética Trascendental*, primera parte de la *Crítica de la Razón Pura*), el de que toda la diversidad de la intuición (empírica) está sometida a las condiciones formales del espacio y del tiempo. (El autor de este trabajo, apoyado en ciertas adquisiciones de la psicología experimental de nuestros días y al estudiar críticamente esta enseñanza kantiana, cree que el espacio y el tiempo no son condiciones exclusivamente formales de la intuición). El principio supremo de esta misma posibilidad con relación al entendimiento es el de que toda la diversidad de las intuiciones (suprasensibles) está sometida a las condiciones de la unidad originalmente sintética de la apercepción. Obedeciendo al primero de estos principios están todas las diversas representaciones de las intuiciones, en tanto que sea posible reunir las en una sola conciencia". (Las bastardillas y los paréntesis son del autor de este trabajo).

Aunque Kant titula el párrafo 18 —siguiente al en que se halla el fragmento que acabo de citar— “Naturaleza de la Unidad objetiva de la propia Consciencia”, no nos dice en él ni en ninguna otra parte de la “Crítica de la Razón Pura” en qué consiste esa Unidad. Se limita a hablarnos de una entidad lógica, y más que lógica, metafísica:

“La forma pura de la intuición en el tiempo, simplemente como intuición en general que contiene diversos elementos dados, está sometida a la unidad primitiva de la consciencia únicamente por la relación necesaria de la diversidad de las intuiciones en un solo Yo pienso, y por consiguiente por la **síntesis pura** del entendimiento que sirve de fundamento **a priori** a la **síntesis empírica**”. Y finalmente, lo que a mí ver, constituye el contenido mal digerido —como va a verse— de la lección de Kant que el profesor Vassallo dice haber aprendido:

“La extensión de los conceptos más allá de nuestra intuición sensible no nos sirve para nada. Son en tal caso conceptos vanos (vacíos) de objeto, ineficaces hasta para juzgar si tales objetos son posibles o imposibles. Se limitan, pues, a ser simples formas del pensamiento sin realidad objetiva, puesto que no tenemos intuición alguna a la cual pueda aplicarse la **unidad sintética de la apercepción**, que únicamente contiene los conceptos, y pudieran determinar así un objeto. Nuestra (bastardilla de Kant) intuición empírica y sensible es lo que solamente puede darles sentido y significación. Si, pues, se supone como **dado** un objeto de una intuición **no sensible**, puede representarse, sin duda alguna, **por todos los predicados** que existen ya en la **suposición** de que **no existe en él nada de lo que pertenece a la intuición sensible** (bastardilla de Kant)

por consiguiente, que no tiene extensión o que no está en el Espacio, que la duración del mismo no tiene Tiempo (consecuencia de las determinaciones en el Tiempo) y así sucesivamente. Pero no constituye propiamente un conocimiento decir (bastardilla de Kant) **lo que no es** la intuición de un objeto omitiendo lo que no contiene. De este modo no me he representado la posibilidad de un objeto en mi concepto puro del entendimiento, puesto que no he podido darle la intuición que le corresponda, sino que me he limitado a decir que la nuestra no le conviene. Mas lo principal aquí es que las categorías no pueden aplicarse a semejantes cosas, es decir (esta bastardilla no es de Kant), **al concepto de substancia que si existe como sujeto, nunca se concibe como simple predicado.** La razón de ello es obvia, porque ignoro si puede haber una cosa que corresponda a esta determinación del pensar, mientras la intuición empírica no me ofrezca ocasión para su aplicación".

En realidad, esta crítica del concepto de substancia, no es de Kant, sino del filósofo escocés David Hume, fundador de fenomenismo, y que como es sabido, originó y sirvió de fundamento a la "Crítica de la Razón Pura"; pero es bueno saber o advertir que la crítica de Kant, con respecto a la substancia, era formalista, abstracta, mientras que la de Hume era concreta y dictada por la verdadera experiencia, como va a verse:

"Dejando a un lado, dice Hume, la cuestión de lo que puede ser o no ser por la de lo que realmente es, ruego a los filósofos que pretenden que tenemos una idea de la substancia de nuestros espíritus que me impiden la impresión que la produce, que me digan claramente de qué manera esta impresión actúa y de qué objeto deriva. ¿Es

una impresión de sensación o reflexión? ¿Es agradable, penosa o indiferente? ¿Nos acompaña siempre o se presenta de nuevo en determinados intervalos? Si tiene intervalos, ¿cuándo se presenta de nuevo principalmente y por qué causas se produce esto?

“Si en lugar de responder a estas cuestiones se quiere evadir la dificultad diciendo que la definición de una substancia es algo que existe por sí mismo y que esta definición debe satisfacernos por sí misma, observaré que esta definición concuerda con todo lo que es posible concebir y no servirá jamás para distinguir la substancia del accidente o el alma de sus percepciones. Pues razono así: Todo lo que se concibe claramente puede existir, y todo lo que es claramente concebido de alguna manera debe existir de la misma manera. Este principio ha sido ya reconocido. Además, todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación. Este es otro principio. Mi conclusión de ambos es que, puesto que todas nuestras percepciones son diferentes entre sí y de todo lo restante del universo, son también distintas y separables y pueden ser consideradas como existiendo separadamente y pueden existir separadamente y no tener necesidad de ninguna otra cosa para mantener su existencia. Son por consiguiente, sustancias de la manera según la cual la antedicha definición explica la substancia.

“Así, ni aun considerando el primer origen de las ideas por medio de una definición somos capaces de llegar a una noción satisfactoria de substancia, lo que me parece una razón suficiente para abandonar del todo la disputa relativa a la materialidad o inmaterialidad del alma, y me hace condenar absolutamente hasta la cuestión misma. No

tenemos una idea perfecta de nada más que de una percepción. Una substancia es enteramente diferente de una percepción. Por consiguiente, no tenemos una idea de substancia. La inherencia en algo se supone requerida para fundamentar la existencia de una percepción. No tenemos, pues, idea de inherencia. ¿Qué posibilidad, pues, hay de responder a la cuestión de si las percepciones son inherente a una substancia material o inmaterial, cuando aun no tenemos el sentido de la cuestión" (1).

Por la crítica, ya citada, que Kant hace del concepto de substancia, se comprende que aludía a un concepto alcanzado por medio del tercer género de conocimiento de que nos habla Spinoza. Es decir, que el filósofo de Koenigsberg aludía a las **apercepciones** o intuiciones suprasensibles. Kant demuestra concluyentemente que estas formas de pensamiento carecen de objeto y se limitan a ser predicados que la imaginación adhiere o vincula a sus propios fantasmas. Ahora bien, la substancia Spinozista aparece, metafísicamente, como un substrato determinante de los fenómenos; determinación que ignoramos cómo se efectúa y que el autor de la "Ética" no expresa. Evidentemente al aludir a la substancia Spinoza trataba --como hemos visto, así lo declara-- de una suposición profundamente arraigada en su conciencia, en este sentido más religiosa que filosófica.

Aquí se hace necesaria la discriminación siguiente: la **Substancia** es una suposición, porque no tenemos ninguna intuición sensible o supra-sensible de ella; la **materia** o **substancia** no es una suposición sino un concepto, porque el contenido de este concepto, desconocido en sí mismo, se halla

(1) Tratado de la Naturaleza Humana.

lleno por una parte con los productos sensibles de nuestras sensaciones, y por la otra, con la parte de realidad dinámica externa que determina y diferencia nuestras impresiones hasta el extremo de hacer cambiar los grados o cualidades de las percepciones de un modo que originalmente no puede ser subjetivo.

He dicho que el profesor Vassallo ha aprendido mal la lección kantiana, porque al negarle, como le niega, a la substancia el carácter de substrato indeterminado, trascendente e inmanente, de los fenómenos —como lo hicieron Hume y Kant— pretende concedérselo —como no lo hicieron ni Hume ni Kant— al yo. Esto es, a un yo metafísico tan supuesto como supuesta es la substancia spinozana. Si se rechaza ésta como conocimiento preciso, es necesario también rechazar aquel por tener el mismo carácter. Y no se aluda al sujeto o yo sensible, porque Vassallo no se refiere a éste.

Para ilustrar algo más esta misma materia, vamos a referirnos a lo que Hume llama "Inmaterialidad del Alma"; materia en que éste es mucho más preciso y analítico que Kant:

"El principio fundamental del ateísmo de Spinoza es la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la substancia, en la que supone (esta bastardilla no es de Hume) que son inherentes el pensamiento y la materia. Existe una sola substancia en el mundo, dice, y esta substancia es totalmente simple e indivisible y existe en todas partes sin presentarse en ningún lugar determinado. Todo lo que descubrimos por la sensación externa, todo lo que sentimos por la reflexión interna, no es más que modificaciones de este ser simple y que existe necesariamente y que no posee una existencia distinta y sepa-

rada. Toda pasión del alma, toda configuración de la materia, aunque diferentes y varias, son inherentes a la misma substancia y mantienen en sí mismas sus características de distinción sin comunicarlas al sujeto en que son inherentes. El mismo substrato, si así se puede hablar, sostiene las modificaciones más diferentes sin diferencia alguna en sí mismo y las hace variar sin ninguna variación propia. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza son capaces de producir alguna composición o cambio en su perfecta simplicidad e identidad.

"Creo que esta breve exposición de los principios de este famoso ateo será suficiente para el presente propósito, y que sin entrar en lóbregas y oscuras regiones será capaz de mostrar que esta diforme hipótesis es casi igual a la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular. (La bastardilla no es de Hume). Para hacer esto evidente, recordemos que toda idea se deriva de una percepción precedente y que es imposible que la idea de una percepción y la de un sujeto o existencia externa puedan representar algo diferente de un modo específico. Cualquiera diferencia que podamos suponer entre ellas nos es incomprensible, y nos hallamos obligados, a concebir un objeto externo meramente como una relación sin un término relativo, o a hacer de él una percepción o impresión.

"La conclusión que puedo sacar de esto parece a primera vista un sofisma; pero apenas la examinemos hallaremos que es sólida y satisfactoria. Digo, pues, ya que podemos suponer, pero no concebir nunca, una diferencia específica entre un sujeto y una impresión, cualquier conclusión que hagamos, relativa al enlace o discordancia de

las impresiones, no se reconocerá ciertamente aplicable a los objetos; pero, por el contrario, toda conclusión de este género que realicemos con respecto a los objetos, será ciertamente aplicable a las impresiones. La razón no es difícil. Como se supone, podemos estar seguros de que la circunstancia sobre que fundamos nuestro razonamiento sea común a ambos, suponiendo que fundamentamos nuestro razonamiento sobre la impresión. Es aún posible que el objeto pueda diferir de ella en esta particularidad. En cambio cuando realizamos primeramente nuestro razonamiento referente al objeto, se halla libre de toda duda que el mismo razonamiento debe extenderse a la impresión, y esto porque la cualidad del objeto en que el argumento se funda debe, por lo menos, ser concebida por el espíritu y no podrá ser concebida, a menos que sea común a una impresión, ya que no tenemos más ideas que las que se derivan de este origen. Así podemos establecer como una máxima cierta que no llegaremos jamás, mediante un principio, sino por una especie irregular de razonamientos de experiencia, a descubrir un enlace o discordancia entre objetos que no se extiendan a las impresiones, aunque la proposición inversa pueda no ser igualmente verdadera, a saber: que todas las relaciones descubribles en las impresiones son comunes a los objetos . . .

"Por consiguiente, no podemos hallar jamás una discordancia entre un objeto extenso con una modificación y una esencia simple y sin partes, como su sustancia, a menos que la discordancia no tenga lugar igualmente entre la percepción o impresión del objeto extenso y la misma esencia sin partes. Toda idea de una cualidad, de un objeto, pasa a través de una impresión, y, por consiguiente, toda relación perceptible, ya de conveniencia o de dis-

cordancia, debe ser común a la vez a los objetos e impresiones. Sin embargo, aunque este argumento considerado en general parece evidente y libre de toda duda y contradicción, para hacerlo más claro y sensible considerémoslo en detalle y veamos si todos los absurdos que han sido hallados en el sistema de Spinoza no pueden igualmente descubrirse en el de los teólogos (2)... Sucede lo mismo si en lugar de llamar pensamiento a una modificación del alma le damos el nombre más antiguo, y ahora de moda, de acción. Por acción entendemos lo mismo que lo que se llama abstractamente modo (es decir, lo que Spinoza llama modo), esto es, algo que, propiamente hablando, no es ni distinguible ni separable de la sustancia, y que se concibe solamente mediante una distinción de razón o una abstracción. Sin embargo, nada se gana con este cambio del término de modificación por el de acción, ni nos libertamos de una sola dificultad por este medio, como resultará de las siguientes reflexiones: Primero, observo que la palabra acción, según la explicación de ella, no puede ser aplicada exactamente a una percepción que se considera derivada del espíritu como sustancia pensante. Nuestras percepciones son realmente diferentes y separables y distinguibles entre sí y de todo lo demás que podamos imaginarnos, y por consiguiente, es imposible una sustancia. El ejemplo del movimiento, del que se hace uso comunmente para mostrar de qué manera la percepción depende, como una acción, de su sustancia, confunde más que instruye. Del mismo modo que con-

(2) Esta manera de juzgar a Spinoza, era la de aquella época, bien constatada por Bayle en su diccionario, y que ya el mismo Hume no compartía como se comprueba por sus propias consideraciones.

cluimos de la distinción y separabilidad de sus ideas que los objetos externos poseen una existencia separada los unos de los otros, cuando convertimos estas ideas en nuestros objetos debemos hacer la misma conclusión con respecto a ellos según el razonamiento precedente. Por lo menos debe confesarse que, no teniendo ninguna idea de la substancia del alma, es imposible para nosotros decir cómo puede ésta admitir tales diferencias y hasta oposiciones de percepción sin ningún cambio fundamental, y, por consecuencia, no podemos decir jamás en qué sentido las percepciones son acciones de esta substancia. El uso de la palabra acción, pues, no acompañado de un sentido, en lugar del de la palabra modificación, no añade nada a nuestro conocimiento ni representa ventaja alguna para la doctrina de la inmaterialidad del alma". (3)

Antes de examinar las consideraciones de David Hume acerca del concepto de substancia; examen que ha de tener alguna amplitud, debo detenerme ligeramente, no en la crítica del antropomorfismo, que ya está hecha en esta parte por el mismo Hume, sino en el empeño puesto por los teólogos y algunos filósofos espiritualistas en sustentar esta personificación de Dios, es decir, en el origen de este empeño.

Tiene éste un punto de partida afectivo que se puede vincular a una de las dos siguientes maneras, alusivas a la actitud respectiva de los teólogos y de los filósofos: Los primeros defienden una tradición educacional, sustentada por la pedagogía religiosa desde la infancia, imprescindible a la revelación y a la existencia misma de un Salvador, porque sin un Dios personificado, no hay

(3) Tratado de la Naturaleza Humana.

posibilidad de revelación, de pecado original, ni necesidad de Salvador alguno, amén de que de estas simientes afectivas y místicas parten las raíces del árbol teológico en que se ampara y con el que se alimentan todos los sacerdocios en las religiones antropomórficas. Los segundos, esto es, los filósofos espiritualistas, vale decir, los discípulos de la esclava teológica (*ancilla theologiae*), a quienes se ha acostumbrado a venerar y obedecer desde la infancia, también tienen sus razones personales y profesionales para defender semejante criterio. Y es, que la defensa idealista de los valores espirituales que los constituye en casta privilegiada y autonómica en el reino de lo Inefable, los hace huir de toda heteronomía, especialmente de esa irrespetuosa intromisión científica en los negocios ESOTERICOS de que ellos y sólo ellos pueden conocer y hablar! Parecen ignorar que dentro del conocimiento científico, o proviniendo del conocimiento científico, existe, abierta una amplia perspectiva para la verdadera filosofía. Esto es, para la investigación del filósofo auténtico, o lo que es lo mismo, del hombre valiente y de conciencia clara y recta, capacitado para arrostrar la tristeza íntima de volverse contra sus propias convicciones, si éstas se ven vulneradas por las ideas de razón, no de imaginación, ni de cordura social, ni afectivas, ni místicas.

Ya vemos, pues, en qué viene a parar la mal aprendida lección de Kant a que hace alusión el profesor Vassallo.

¿La crítica de Hume, acaba en realidad metafísicamente, con el concepto de substancia?

Vamos a ver ahora, si efectivamente, la crítica que Hume hace del concepto de substancia, como inducción lógica, hace también imposible esta suposición.

Ya hemos visto que Spinoza en la Demostración de la Proposición XXXI de la 5ª P. de la "Ética", nos ha dicho que "el Alma no concibe nada como teniendo una especie de eternidad, sino es en tanto concibe la esencia de su cuerpo con una especie de eternidad, es decir, en tanto es eterna", que así, "en tanto es eterna, tiene el conocimiento de Dios". (Es decir, que en cuanto el pensamiento sea capaz de concebir la esencia del cuerpo (no su Forma) con una especie de eternidad, es capaz de alcanzar el conocimiento de Dios); que "este conocimiento es necesariamente adecuado" (tercer género del mismo) y que, "por consiguiente, el Alma, (aquí, como es lógico y visible, alma es pensamiento o conocimiento) en tanto es eterna, es apta para conocer todo lo que puede seguirse de ese conocimiento de Dios que SE SUPONE DADO". (Los an-

teriores paréntesis no son de Spinoza). Lo anterior a la vez nos explica lo que Spinoza llama amor intelectual de Dios.

Por lo apuntado también vemos que la metafísica de Spinoza (fundada en la eternidad y divinidad de la substancia y en la posibilidad del tercer género de conocimiento o amor intelectual de Dios), como toda otra metafísica, parte de una SUPOSICION; pero, en cuanto a esto último, que es lo capital con respecto a la crítica de Hume, hay o existe una diferencia entre la metafísica spinozeana y las otras metafísicas. Y en esto, que voy a exponer, estriba su originalidad y su grandeza. Originalidad y grandeza reconocidas por Lessing (4), Lichtenberg (5), Goethe (6), Schleiermacher (7), Novalis (8) y Renán (9). Todo ello, aparte de que en nuestros días el gran matemático Einstein, ha dicho: "Creo en el Dios de Spinoza que se revela en la ordenada armonía en el ser,

(4) "No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza. Si he de adherirme a algún filósofo no conozco ningún otro".

(5) "Si el mundo persiste aún durante innumerables años, la religión universal será una especie de spinozismo depurado. La razón abandonada a sí misma no conduce a otra cosa y es imposible que conduzca a otra cosa".

(6) "En la "Ética" de Spinoza encontré un apaciguamiento a mis pasiones; parecióme que se abría ante mis ojos una visión amplia y libre sobre el mundo físico y moral. La imagen de este mundo es transitoria; sólo quisiera ocuparme de las cosas duraderas y procurar a mi espíritu la eternidad, de acuerdo con la doctrina de Spinoza".

(7) "Ofreced con veneración una ofrenda a los manes del santo y repudiado Spinoza. Lo poseía el alto espíritu del mundo; el infinito era su principio y su fin; el universo su único eterno amor".

(8) Spinoza era un hombre ebrio de Dios. El spinozismo es una sobresaturación de divinidad, el descreimiento es una falta de sentido divino y de divinidad".

(9) "C'est d'ici peut être que Dieu a été vu de plus près.

Y sin embargo, en Venezuela hubo un hombre, el Dr. Caracciolo Parra, a quien su extremosa y sincera fe católica le hizo decir en un pretendido libro de filosofía universitaria, al ir a empezar una tesis de pseudo filosofía spinozista, "vamos a ocuparnos ahora de la descamisada filosofía de Spinoza". (!!!).

no en el Dios que se relaciona con los hechos y acciones de los hombres”.

Como punto precedente, empecemos por oír nuevamente a Hume:

“Es más, dice, no es sólo posible que podamos tener una experiencia tal, (una experiencia que provenga de la armonía entre cuerpo y pensamiento), sino que es cierto que la poseemos, ya que cada uno puede percibir que las disposiciones de su cuerpo hacen cambiar sus pensamientos y sentimientos. Si se dice que esto depende de la unión del alma y del cuerpo, responderé que debemos separar la cuestión relativa a la substancia del espíritu de la concerniente a la causa de su pensamiento, y que, limitándonos a la última cuestión, hallamos, comparando sus ideas, **que pensamientos y movimientos son diferentes entre sí** (este subrayado no es de Hume), y por experiencia, que se hallan constantemente unidos, lo que constituye todas las circunstancias que entran en la idea de causa y efecto cuando se aplican a las actividades de la materia, debemos concluir de un modo cierto que el movimiento es y debe ser realmente la causa del pensamiento y la percepción”.

Para Spinoza la materia extensa y la materia inteligible eran dos atributos distintos de la substancia. Según esto, estaba de acuerdo con lo que posteriormente expondría Hume, para quien pensamiento y movimiento, eran cosas también distintas. Era lo natural que así se pensara tanto en la época de Spinoza como en la de Hume. Lo que no impedía a ambos sostener que el movimiento de la materia debía ser la causa del pensamiento. Hoy este mismo tópico no puede enfocarse así, pues los objetos o Formas (grupos de sucesos de la física moderna)

materiales y los objetos de conciencia o entes de razón, originalmente se pueden considerar como una sola y misma cosa. Es este el centro de una teoría personal que tengo demostrada en otra parte y que no debe ser expuesta aquí.

Ya hemos visto que Hume con los mismos argumentos (por carecer los hombres de intuiciones suprasensibles de ambas cosas) niega por igual la existencia de la substancia metafísica y la de la inmaterialidad del alma. Pero, precisamente, la falta o ausencia de toda intuición directa de substancia, es lo que hace que Spinoza, al saber que "el Alma no concibe nada como teniendo una especie de eternidad", parte de las intuiciones empíricas o sensibles que le proporciona su propio cuerpo perecedero de hombre, para alcanzar, inductivamente, la concepción de "una especie de eternidad" correspondiente a "la esencia de ese mismo cuerpo". Y es únicamente de esta manera, es decir, en tanto que imagina la eternidad de su propia esencia, legitimada por la aparición y desaparición constante de las Formas perecederas del mundo y por lo independiente que es la substancia de estas mismas Formas —inclusive la del hombre— de la voluntad humana, como llega Spinoza a la concepción o conocimiento adecuado de la Substancia (o Dios) que origina y sustenta, por inducción infinita, la aparición, tránsito y desaparición de todas las Formas naturales del mundo precisamente determinado.

He subrayado los términos inducción infinita, porque con esta eterna inducción —tomado el término en sentido eléctrico-inductivo— se deben reexaminar todas las vigorosas y concretamente lógicas objeciones de Hume.

¿De qué manera?, se preguntará.

Nos basta decirle al lector que imagine o se represente el fenómeno muy conocido de suponer amontonadas sobre una tabla una gran cantidad de limaduras de hierro dulce, por debajo de las cuales hacemos mover un imán natural o artificial de suficiente fuerza magnética. Acto continuo se verá que las limaduras de hierro se organizan en líneas de formas y direcciones que dependen de la posición o movimiento que se le dé al imán y de las líneas de fuerza que emergen de esa posición o posiciones.

Ahora, es necesario y suficiente preguntar si las diversas posiciones, actividades y estado de las limaduras de hierro, influyen de algún modo sobre el imán que tan activamente las ha transformado y las hace moverse?

Claro es que la respuesta a esta interrogación tiene que ser negativa.

Se trata de un fenómeno que todos podemos comprobar cada vez que queramos; de un fenómeno inmediato y peculiar de los campos eléctricos y magnéticos.

Ahora bien, será o no pertinente preguntar si la existencia de una Substancia determinadora de todos los fenómenos objetivos y mentales de la materia del mundo, puede coexistir en la eternidad, —no en el tiempo, porque éste, aparte de otras razones, depende de la movilidad evolutiva de la materia; evolución relativa, puesto que hoy se empieza a creer en la existencia de fenómenos revisibles— con estos mismo fenómenos sin ser afectada en modo alguno por ellos?

A pesar de lo grosero del ejemplo, creo ahora al lector en posición de comprender hasta qué punto son válidos los profundos argumentos lógicos de Hume y de Kant opuestos a la existencia de la substancia metafísica. Se trata de argumentos que se que-

dan dentro del campo de una lógica bien cerrada; pero que de ninguna manera pueden invalidar una metafísica como la de Spinoza. Porque éste después de atravesar íntegramente, de un extremo a otro, ese mismo campo, se desborda por encima de sus límites en una SUPOSICION metafísica, legítimamente inducida de la perecedera existencia de las Formas del mundo que tenía delante.

Y en esto, en no saltar de lo **finito** a lo **infinito** (como lo han hecho todos los creadores de metafísica sistemática y de teología anhelante), sino en irse por los propios perecederos caminos del cuerpo, buscándole a éste su **esencialidad**, llegó Spinoza a esa "especie de eternidad", —que jamás se puede hallar en el pensamiento sólo— al conocimiento adecuado y al amor intelectual de Dios. esto es, al conocimiento aproximado, siempre interminable de esa substancia que le sirve de substrato a todo.

Para concluir esta parte de mi trabajo diré, situando el pensamiento en la época de Hume, que éste, a juzgar sus opiniones más directas sobre el spinozismo, nunca se propuso hacer la crítica metafísica de esta doctrina ni de ninguna otra metafísica. Varias veces dice que "no gusta entrar en esas lóbregas y oscuras regiones". Por ello se comprende que limitó su crítica de la filosofía y de la teología, a aquellos puntos en que ambas confinaban con lo estricto del conocimiento proporcionado por una lógica exclusiva de la sensibilidad.

Ya vemos, por todo lo anterior, y en oposición a las opiniones del profesor Vassallo, que si de la prueba de fuego de la crítica humetiana, salen ilesas la metafísica y la moral de Spinoza, no ocurre lo mismo con la teología que le sirve de sustento a su antropomorfismo, al de Vassallo. Pero, sigamos adelante.

Otro aspecto de la Crítica del Profesor Vassallo

Vamos a ver otra de las claves con que el profesor Vassallo ha logrado descubrirle el secreto a Spinoza, o mejor dicho, vamos a examinar las observaciones hechas por Pablo Luis Couchoud acerca del método geométrico deductivo de la "Ética". A este respecto pondremos entre comillas las afirmaciones de Couchoud que vengan a cuenta en la materia respectiva.

Antes oigamos a Vassallo:

"¿Pero es que entonces no significa nada el método deductivo riguroso a la manera de los geómetras que ha hecho célebre a la "Ética"? Ha llegado el momento, en efecto, de decir dos palabras sobre este famoso método. Nadie ha hecho sobre este punto una observación de conjunto más exacta que Pablo Louis Chouchoud en agudo y hermoso libro sobre el filósofo. Luego de establecer que la parte puramente geométrica no forma sino las dos terceras partes de la "Ética", Couchoud dice: (aquí Vassallo le cede la palabra al autor de "Benoit de Spinoza")

"De la forma geométrica debe decirse que no sola-

mente quita a la obra todo mérito literario, sino que compromete también gravemente su valor filosófico. La forma geométrica no es más que el desarrollo extremo del principio de la argumentación escolástica. Es fácil darse cuenta de que en una controversia todo lo que se dice no es igualmente necesario, y una gran parte está destinada tan solo a acompañar los argumentos principales y a desarrollar las conclusiones. De aquí puede nacer la idea, dirigiéndose a los doctos, de aislar los argumentos y ponerlos en forma, es decir, despojarlos de todo aquello que servía tan solo a introducirlos y explicarlos. Los escolásticos usaban hasta el abuso de este procedimiento, pero a causa de la teoría del silogismo sujetaban la marcha del raciocinio a un ritmo constantemente ternario, lo que dejaba subsistente cantidad de proposiciones inútiles. Se podía romper ese ritmo y yuxtaponer simplemente las proposiciones en su encadenamiento lógico. Es lo que había hecho Descartes para resumir su respuesta a las Segundas Objeciones. Un primer peligro era el de engañarse sobre la analogía con el método de los geómetras. Spinoza pretendió escapar a él. Quiso dejar subsistente una distinción fundamental: su metafísica tiene de común con la geometría algunos caracteres externos: la impasibilidad ante el objeto la pretensión de forzar la convicción unánime; pero difiere esencialmente de aquel en que el método de los geómetras no alcanzan a lo real sino tan sólo figuras ideales, construidas en el espacio. Repite a menudo que sus definiciones no son geométricas sino de cosas. Pero el irremediable defecto del método es presentar las proposiciones desnudas, sin explicación natural. Y reemplazar las explicaciones por demostraciones no es un

remedio. ¿Qué valen las demostraciones en la "Ética"? En primer lugar, no siempre son tópicos. Muchas se aplican mal, habiendo sido hechas probablemente mucho tiempo después (¿después de qué? ¿De las Proposiciones? En este caso es lo natural que vengan después de éstas, ya sea mucho o poco tiempo el empleado en reflexionar esas Demostraciones). Así, la proposición V, 1ª, tiene por sentido necesario: No puede haber dos sustancias idénticas, y su demostración establece que no puede haber dos sustancias diferentes. A menudo la demostraciones se trataban: tienen necesidad de apelar a axiomas auxiliares. Acontece otras veces que los axiomas se oponen. Para probar que dos sustancias absolutamente diferentes no pueden derivarse la una de la otra, se admitirá el axioma: Dos cosas (concretas o determinadas) que no tienen nada de común no pueden ser causa y efecto, y para probar que la inteligencia divina no tiene ninguna relación con la humana, se apoyará en un axioma formalmente contrario: La causa (metafísica) no tiene nada de común con su efecto. De manera general las demostraciones de la "Ética" son casi inútiles o sin gran eficacia. A veces, para proposiciones idénticas, la misma demostración se repite a saciedad, cuando hubiera bastado con darla una vez. Pero de ordinario la demostración no es sino el recuerdo de una proposición ya demostrada. El procedimiento habitual es reducir la proposición a su contraria y demostrarla por el absurdo. Se sabe que de esta manera la convicción es forzada sin ser aclarada. Bajo esta grave carga la doctrina no puede desenvolverse: se queda en el estado de pura fórmula. Spinoza se siente como oprimido bajo la forma adoptada. Parece haberse can-

salo, y se queja en un Escolio de la prolijidad del orden geométrico. Nos queda así una obra poco viviente, mezcla de concisión desconcertante y de prolijidad fastidiosa. No es un libro, es el plan de un libro. Nada más fácil que encontrar en él los elementos de un sistema coherente. Nada más fácil tampoco que adaptar a sentidos nuevos fórmulas sobre las cuales todo el mundo tiene derecho, porque no han sido desarrolladas. Esta parte necesaria de la reconstitución personal es uno de los principales atractivos de la obra". (Ninguno de los paréntesis, ni ninguno de los subrayados o itálicas de esta cita es de Couchoud. Debe además tenerse entendido, por alguna de las consideraciones que van a seguir, que la obra de Couchoud, citada ahora por Vassallo, fué publicada en 1902).

En toda esta crítica (si así puede llamarse esta detracción), no hay sino una sola afirmación verdadera: la de que Spinoza a veces repite una misma demostración varias veces, de modo al parecer innecesario, pero que bien examinado el asunto, parece provenir del empeño de convencer a saciedad por la repetición de las mismas conclusiones, en una materia que de otra manera difícilmente se grabaría en la mente del lector. Y esto lo vamos a ver comprobado en la argumentación acerca de las objeciones a Spinoza realizadas por Couchoud.

La forma geométrica dada por Spinoza a la "Ética", ni quita mérito literario ni compromete gravemente su valor filosófico. Para aceptar lo primero, sería necesario circunscribir la literatura a las meras formas expresivas, —método muy francés y muy al gusto latinoamericano— esto es, limitarla a lo exclusivamente artístico. Tendencia literaria —y esto ya no se discute en la "so-

ciología del saber histórico"— que aparece como uno de los estados más elementales en la evolución discursiva del pensamiento (10). Spinoza situado en su tiempo mental y siguiendo la corriente filosófica que lo preocupaba, no podía buscar las formas literarias que seguramente seducían o seducen a Couchoud y que son inadaptables por afectivas a su tendencia exclusivamente racionalista. I esto mismo nos está haciendo ver o lo hace ver a quien de estas cosas entiende que el método geométrico no podía comprometer en ningún sentido el valor filosófico de la obra. Por supuesto que no aludo al criterio de las personas que confunden la retórica con la dialéctica y la filosofía con la habilidad del primer predicador de necesidades o con la acrobacia de algunos escritores muy diestros en urdir esos malabarismos verbales con que se les sustenta y se les adorna sus convicciones más o menos peregrinas a las gentes corrientes.

Lo puramente geométrico de la "Ética" no está constituido por las dos terceras partes, como dice Couchoud, porque la parte geométrica no existe en ninguna parte de la obra. Ahí lo que se halla de principio a fin es el método de demostración (lógica matemática) empleado por los geómetras. Esto es algo muy distinto de lo afirmado por el cicerone de Vassallo.

Efectivamente, en una controversia no son todas las expresiones igualmente necesarias; pero (dentro de la lógica y del estilo de cada hombre, individualmente considerado su modo de expresarse), es más que difícil

(10) Toda literatura se inicia con el canto rimado y mantiene por mucho tiempo su *sentido* dentro del círculo imaginativo de lo que estrictamente le habla de un modo seductoramente bello a los afectos.

imposible, que dejen de ser necesarias! Precisamente ocurre esto, porque como lo expresa el propio Couchoud, están destinadas muchas de las palabras que acompañan los argumentos principales, a **desarrollar las conclusiones!** Pero esto le parece poco a Couchoud! Efectivamente, después de desarrollar las conclusiones, matemáticamente, se restringen o reducen los términos, despojándolos de lo que sólo fuera necesario para el planteo del asunto, es decir, de lo necesario para explicar, o lo que es lo mismo, para definir o conocer. Esto se hace no sólo dirigiéndose a los doctos, sino a todos los hombres que quieran aprender.

Por lo demás, no es cierto que los escolásticos usaran hasta el abuso de este método (el geométrico o matemático). Porque su procedimiento, esto es, el silogístico no es idéntico al **ecuable**, como paso a demostrarlo.

Por definición o acepción, silogismo quiere decir **con razón** (gr. *sylogismos*: de *syn*, con y *logos*, razón). El lector, para apreciar debidamente lo que sigue debe advertir que el **contenido** del silogismo es completamente **formal**, es decir, que se trata del análisis de unas ideas efectuado con otras ideas, y no de la condición de **igualdad** existente entre dos cantidades algebraicas, lograda, **sintéticamente**, con el contenido de dos movimientos sensibles, para averiguar la diferencia existente entre ellos, v. gr. la que hay --hablando astronómicamente-- entre el movimiento aparente y el verdadero de un astro. De consiguiente la **ecuación** (*aequatione*, ablativo de *aequatio*, igualación; de *aequo*, igualar; de *aequus*, igual) añade conocimiento empírico o de experiencia señalando, por lo menos, **celeridades**, esto es, diferencias de movimiento en la cinética y en la dinámica del cosmos, o en otras palabras, en la naturaleza.

Claro es por lo demás, que el silogismo no logra ni puede alcanzar nada de esto. ¿Por qué? Porque si la ecuación (aunque limitada al conocimiento sensible del hombre), logra establecer, por la diferencia existente entre dos sensaciones, un conocimiento empírico que tiene su origen en la movilidad de los estímulos externos de donde, en parte, provienen esas mismas sensaciones, claro está que añade, de modo **sintético**, un conocimiento que en su origen no está comprendido en exclusivo dentro del pensamiento. No ocurre esto con el silogismo, porque al decir del propio Aristóteles, "es este un enunciado en que, sentadas ciertas cosas, resulta de ellas, **necesariamente** (en lo empírico, digo yo, no hay nada necesario) alguna otra (esta otra tiene que ser mental) distinta, nada más que por el hecho de **estar dadas las primeras**. Decir, nada más que por el hecho de estar dadas las primeras, significa que de ellas **se deduce la** otra, y que no se necesita ningún otro término para obtener esta conclusión necesaria" (Prim. Analítica, I, cap. 1).

En cuanto al valor, en cuanto a la adquisición de conocimiento sintético, que alcanzan las ecuaciones, voy a aludir a unas palabras de nuestro gran matemático Dr. F. J. Duarte, que ya he citado en otro trabajo:

"Es curioso, dice, encontrar expresada en esta crítica de Cajigal sobre el cálculo de los residuos, la idea repetida a menudo de que en una fórmula sólo existe lo que en ella se ha introducido. Esta concepción demasiado estrecha del lenguaje matemático no es aceptable. Una fórmula matemática es la condensación simbólica simple de una serie de razonamientos, a veces muy complicados, y el poder del Análisis consiste en la facilidad

de manejar las ideas, por decirlo así, por la simple transformación o combinación de los símbolos; y precisamente, estas transformaciones pueden sugerir generalizaciones que cambian completamente el cuadro primitivo y llevan muy lejos de la idea que sirvió de punto de partida... "

He subrayado en la cita de Aristóteles la palabra **deduce**, por las siguientes razones: aunque en matemáticas generalmente se **deduce** por partirse en la investigación de axiomas o principios generales, también se **induce**, especialmente cuando la matemática parte del conocimiento de los fenómenos, caso hoy peculiar de la físico matemática. Pues, bien, antes de seguir examinando las afirmaciones de Couchoud, debo advertir que una de las características más originales de la "Ética", radica en que en ella Spinoza aplica generalmente el método geométrico de un modo **inductivo**, es decir, en el proceso investigativo —sean cuales fueren sus ideas metafísicas— parte y asciende por la escala de los fenómenos realizados en el cuerpo humano. I esto, en el trabajo que realizo, tiene una significación especial que el lector ya ha visto.

Volviendo a Couchoud, me permito observar, que este señor al sostener que Spinoza debió romper el ritmo existente entre las Propositiones, Demostraciones, Escolios y Corolarios, y limitarse a yuxtaponer las Propositiones en un encadenamiento lógico, olvidaba que casi al mismo tiempo se quejaba de la oscuridad de la obra! Ya podemos imaginar la comprensión de la "Ética" que habría alcanzado Couchoud de haber Spinoza adivinado y seguido su pensamiento! Por añadidura no es tampoco cierto que Descartes en las Segundas Objeciones

siguiera el método de Couchoud. Allí no hay ningún cerrado encadenamiento de Proposiciones. Allí lo que hay es un amplio y dialéctico empleo del método discursivo directo.

Exactamente: toda la "Ética" discurre como un rico imposible ante los objetos que retrata con fidelidad para forzar, como fuerza, la convicción del lector a quien no perturben cieras convicciones. Por lo demás, hoy no merece objeción alguna la afirmación de que el método de los géometras no alcanza a lo real. Qué digo!... Ya en 1902 esa afirmación no podía hacerla sino un hombre que anduviera muy distanciado, mentalmente, de la evolución y del estado de las ciencias físicas y astronómicas. Parece que para Couchoud y ¡hoy! para Vassallo, los objetos siguen siendo, físicamente considerados, entidades absolutamente estáticas!

Spinoza no dice que "sus definiciones no son geométricas sino de cosas"; Spinoza se limita a estudiar las cosas sensibles, para llegar, por inducciones o deducciones de lógica matemática, a las que él cree realidades metafísicas. I por ello reemplaza las explicaciones—si puede así decirse—por demostraciones; porque, como lo ha dicho Meyerson, "explicar es identificar" e identificar es igualar o demostrar aplicando el método ecuable.

Si examinamos la única afirmación concreta de la crítica de Couchoud, alusiva a la V Proposición de la primera Parte de la "Ética", hallamos que tanto en la Proposición como en la Demostración se dice lo mismo, empleándose el método contradictorio, precisamente, para "forzar la convicción unánime": si dos sustancias no pueden ser idénticas por ser una misma, dos sustancias tampoco pueden ser distintas, porque lo distinto son los

atributos o las afecciones; pero el atributo es lo que el entendimiento percibe de una substancia, como constituyendo su esencia, y la afectación, posterior a la substancia, es un mero accidente empirico-sensible. Y no debe olvidarse, que por definición, ya antes, por supuesta definición metafísica, ha sentado que la substancia es lo que es en sí misma y se concibe por sí, o con aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para existir.

Ya vemos, pues, que los axiomas no se oponen sino para quien no sabe circunscribir su **intención y extensión**, y que sólo se traban en el mismo caso. Ya en la cita de Couchoud ha señalado entre paréntesis la causa de que él no haya entendido los juicios de Spinoza. Porque, en realidad, dos cosas concretas o ya **determinadas** que no tienen nada de común, no pueden ser causa y efecto. Esto hace ver que la supuesta contradicción hallada por Couchoud no existe sino en su mente, y a la vez, que la inteligencia divina no tiene ni puede tener ninguna relación con la humana. I para ser algo más preciso en esto último, cito al propio Spinoza:

“La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia; no depende tampoco de la naturaleza de Dios tomada absolutamente. Pero el cuerpo es determinado a existir y a producir efectos por tales causas que, por su parte, han sido determinadas por otras a existir y a producir efectos en una condición cierta y determinada; a su vez, estas últimas lo han sido por otras, y así hasta lo infinito. La duración de nuestro cuerpo depende, pues, del orden común de la naturaleza y de las condiciones de las cosas. En cuanto a la condición según la cual son constituidas las cosas, existe en Dios

el conocimiento adecuado de ella en tanto tiene las ideas de todas las cosas y no en tanto tiene la idea del cuerpo humano; por consiguiente, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es extremadamente inadecuado en Dios, en tanto se le considera como constituyendo la naturaleza humana, es decir, que este conocimiento es en nuestra alma extremadamente inadecuado" (II, Demostr. de la Prop. XXX).

La última parte de esta cita empieza con la frase: "En cuanto a la condición según la cual son constituidas las cosas, existe en Dios el conocimiento adecuado de ellas". Esto quiere decir (y ya antes Spinoza lo ha expresado claramente en el Corolario y en el Escolio de la Prop. VII, y en la Prop. XX y Demostrac. de la 2a. Part.) que para nuestro filósofo existe una idea de la idea de cada cosa que no es sino la teoría de la Ideas metafísicas de Platón, en la cual se presentan las mismas en estrecha vinculación lógica con las afecciones del cuerpo y con los objetos físicos.

Después de la crítica de esta teoría de su maestro, realizada por Aristóteles, no es posible creer en la existencia de tales arquetipos. De consiguiente a Couchoud le era más fácil hacer valer la crítica aristotélica contra esa parte de la metafísica de Spinoza que ponerse a tratar de atacar un método de investigación que allí no supo apreciar bien. Pero seguramente Couchoud tendría alguna razón (y razón teológica, según creo) para tratar de conservar la existencia metafísica de los arquetipos (Ideas) platónico-spinozeanos!.... I ya se ve, según lo expuesto, que no son inútiles las demostraciones de la "Ética".

En cuanto al cansancio spinozeano; en cuanto a la

opresión que el método geométrico, en opinión de Couchoud, parece imponerle al autor de la "Ética", voy a remitirme a las propias palabras conque el filósofo termina el mismo libro inmortal que nos ocupa: "Si el camino que he demostrado conduce aquí, parece extremadamente arduo, no por eso debemos dejar de entrar en él. Ciertamente tiene que ser arduo lo que se encuentra con tan poca frecuencia. ¿Sería posible, si la salvación estuviera en nuestra mano y se pudiera conseguir sin gran esfuerzo, que fuese desdeñada por casi todos? Pero todo lo que es hermoso es tan difícil como raro".

Conque en la "Ética" nos "queda una obra poco viviente" (!!!).

Conque "no es un libro, sino el plan de un libro" (!!!)

Este Couchoud que es escritor (con permiso de Vassallo) malo ¿cuánto daría de vuelta si le fuera posible hacer una permuta entre su "Benoit de Spinoza" y la "Ética"? A mí me parece que no hay escritor en el mundo que no hiciera el negocito, aunque tuviera que devolver un ojo y parte del otro! Porque en realidad algo debe de valer ese PLAN DE LIBRO, ESA OBRA POCO VIVIENTE acerca de la cual se han escrito más de dos mil obras (sin contar la de Couchoud) y de cuyo autor se han ocupado los más grandes sabios, filósofos y pensadores del mundo. Sólo por acá, en Venezuela, encontraría Couchoud un doctorete, que de no haberse muerto le acompañaría en su empresa de inoficioso descédito, porque el tal doctorete también habló de la DESCAMISADA FILOSOFIA DE SPINOZA! Católico y católico fanático debía de ser!

Si se prescindie de la teoría platónica de las Ideas metafísicas, y más que metafísicas, teológicas; si además se piensa que Spinoza en su tiempo no podía adivinar ni concebir la estructura electrónica de la materia, es necesario admirar la generalidad con que, en la controversia que mantenía consigo mismo, vislumbrara todo lo que estaba demás o era innecesario, como mera expresión discursiva, en los argumentos y conclusiones principales conque buscaba, por medio de dimensiones de lógica estricta, el **substratum** de una substancia (en lat. **substantia**, **sub stare**), sujeto (en Gr. **upokeimenon**) o energía de donde provenían las cosas. De ahí era, no que **podía** nacer, sino que nacía el propósito de dirigirse a **los doctos**; el de aislar los argumentos y ponerlos en forma **matemática** para despojarlos de esa palabrería literaria que nunca ni en ninguna parte tuvo relación alguna con la verdadera filosofía. I como prueba de esto, ahí está la Escolástica, no ya la que aplicaba rigidamente el silogismo, sino la Escolástica de la decadencia, la de los tiempos de Juan de España, convertida en un gramatismo de donde no emergían sino discusiones estériles y palabrerías huecas. La propia Escolástica de los grandes tiempos, precisamente, por encerrar el conocimiento posible dentro de los límites o círculos discursivos del silogismo, es decir, por señalarle o encausar la marcha al raciocinio por vías preconcebidas y preestablecidas, no hallaba al fin del razonamiento sino lo que precedentemente había sembrado en los surcos mentales elaborados por la teología y la fe. Juicios analíticos en los cuales, fuera de los esquemas formales, no se encontraba la posible materia de ningún conocimiento sintético que añadir.

Kant, a su vez, imaginó, erróneamente, la existencia de los **"juicios sintéticos a priori"**. Por ello, los que han aprendido la lección imaginativa de Kant, sin contrabalancearla con el aporte —como lo hacía aquel filósofo— de las intuiciones empíricas, frecuentemente caen en el vicio de construir conceptos vacíos o carentes de todo contenido de verdadero conocimiento representativo. O lo que es lo mismo, continúan creyendo en la mística existencia de las nociones puras!

I ahora hablando para filósofos. Las definiciones, todas las definiciones de cosas, no dejan de ser nunca definiciones de percepciones u objetos de conciencia (distintas de las **cosas en sí** o "grupos de sucesos" reales, vale decir de los estímulos externos). Por consiguiente, tan irreales en este sentido, son las figuras geométricas como las **cosas de la intuición empírica**. (I esto parece que lo ignoraba Couchoud!). Hay sí una diferencia y es la siguiente: mientras las cosas (objetos) de conciencia están construidas de un modo **inmediato** por las intuiciones, las figuras geométricas están estructuradas de un modo **mediato** o **mémico** (debido al estudio) en la conciencia, sin dejar de ser nunca el resultado de percepciones. Pero como frecuentemente el hombre se apasiona por el valor inmediato de sus percepciones, desfigurándolas con un prestigio o desprestigio irreal, se requiere filosófica o geométricamente, escindir en ellas lo subjetivo de lo externo, hasta donde sea posible. A cuyo fin la impasibilidad del que sabe o puede pensar (**sujeto** conciente) ante el **objeto** (sea cual fuere la separación verdaderamente real existente entre ambos), es la manera mejor de forzar la convicción unánime de las gentes capaces de razonar con alguna libertad de conciencia.

Por añadidura, es erróneo hablar de "proposiciones desnudas de toda explicación natural". En primer lugar, las demostraciones, los escolios y los corolarios de la "Ética" son explicaciones naturales de las proposiciones. Además, toda proposición ya en sí misma es una explicación sintética. A este respecto, ya en su remota época Alejandro de Afrodisia había advertido que toda proposición da una explicación al decidirse por una de las dos partes de la contradicción. La única que se puede presentar desnuda o sin explicación es la cuestión. A todo lo cual se añade que tanto explicar como demostrar no es otra cosa que identificar. Por donde vemos que las proposiciones de la "Ética" en sí mismas y aparte de las demostraciones, escolios y corolarios, tienen un valor explicativo muy amplio. Dicho en otras palabras, el mismo valor demostrativo y lógico que tienen las proposiciones y las demostraciones matemáticas, aunque muchas veces, con respecto a su contenido real, la certidumbre no pueda ser la misma.

Pero si por esto último y como es natural, se me preguntara qué valor le concedo a la matemática cuando se sale de las figuras geométricas y trata de acercarse a las "cosas" de que habla Coudouard, respondería lo siguiente: La experiencia, toda la experiencia es limitada; sin embargo, pretende abarcar o conocer toda la naturaleza, olvidándose de su origen exclusivamente mental y que por lo mismo se halla circunscrita a la estructura de la mente, y proporcionada por ésta. La matemática a su vez, por definición, es analítica, exclusivamente subjetiva o mental. En este sentido, es la obra más abstracta del pensamiento. Se ha dicho siempre que lo mental no puede identificarse con lo real de

nuestro conocimiento, es decir, con el producto empírico-intuitivo de nuestras intuiciones. Pero necesariamente debe pensarse que el pensamiento o la mente forma también parte de esa misma realidad que intuimos, Aunque para llegar a otras conclusiones, tal fué el punto de partida de Descartes cuando sostuvo que si pensaba existía. Por consiguiente, es necesario inducir que en los productos mentales de la matemática tiene que existir de algún modo desconocido, una parte de relación, también desconocida de esa misma realidad que nos desvela. De una realidad que no se puede limitar a la realidad sensible de nuestras percepciones, sino de una realidad en la que participan—por la determinante que los estímulos externos tienen en nuestras intuiciones—los fenómenos físicos del mundo. Hoy, la constitución electrónica y la determinante genética de la materia, le proporcionan determinantes capitales y armónicas a la realidad externas y a la constitución físico-dinámica del pensamiento.

A esta identidad, metafísicamente, llegó Spinoza en su tiempo. Era una videncia, una concepción genial, precisamente por la limitación de los conocimientos físicos y fisiológicos de aquellos días:

“Substancia pensante y substancia extensa es una sola y misma substancia comprendida, tan pronto bajo un atributo como bajo el otro. Lo mismo también un modo de lo extenso y la idea de ese modo, es una sola y misma cosa, pero expresada en dos maneras” (2º Corolario de la Prop. VII, P. II).

Para otra parte queda la consideración de esta identidad metafísica de la substancia pensante y de la substancia extensa. Aquí me limito a llamar particularmente la atención del lector acerca de esta identidad

existente entre los modos extensos y las ideas de esos mismos modos, porque aquí es, precisamente, donde el hombre moderno tiene que hallar, situándose en la época de Spinoza, la verdadera visión genial de éste.

Por todo lo anterior, y en cuanto al conocimiento inmediato proporcionado por las apreciaciones (debe advertirse que, propiamente no son estas, en ningún sentido idéticas al tercer género de conocimiento spinozeano, como lo prueban sus ejemplos de las equidiferencias continuas y el de las proporciones), o intuiciones suprasensibles, debe decirse que la matemática sólo puede adquirir conocimientos *a priori* (analíticos) de la forma mental de los objetos de consciencia, esto es de los fenómenos psicológicos; pero, como lo ha observado Kant, "no queda por esto decidido si puede haber cosas reales que deban percibirse en esta forma".

A propósito de la Lógica Matemática

Aquí (sin salirme de uno de los aspectos de este trabajo) debo hacer algunas consideraciones, acerca de ciertas objeciones que Carlos Vaz Ferreira hace a la lógica matemática, negándole la posibilidad de realizar "trascendentalizaciones". Me detengo en esto, porque creo que desde Méjico hasta el extremo Sur de nuestro Continente, no ha habido entre quienes cultivan la filosofía, persona alguna que haya penetrado su verdadera sentido como el autor de la "Lógica Viva", con exclusión de Francisco Romero, Antonio Caso y algún otro. Pero mi admiración por este pensador, no impide encontrar como lleno de filtraciones el contenido de las dos Conferencias que titula "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas".

No es de este lugar el detenerme demasiado en el apuntado tema; pero tampoco puedo tratarlo a la ligera. Por consiguiente, aparte de algunos aspectos, casi me limito a discutir sus conclusiones capitales.

Efectivamente: las matemáticas, la representación de los símbolos matemáticos, no contiene, inmediatamente,

la representación de las figuras reales; pero no debemos olvidar, en este caso, como en el de la representación de las imágenes verbales del lenguaje discursivo, que la representación del símbolo se toma por la de la forma representada. (11) El matemático Poincaré, sostuvo algo no completamente exacto, al afirmar que la matemática no contenía ideas fundamentales y no iba más allá de ser un instrumento. Para ser así se requeriría que las ideas matemáticas —de donde provienen los símbolos— fueran absolutamente ajenas a la realidad, en sentido mediato e inmediato, o artificiales.

Pero o el hombre está comprendido en la realidad, o es necesario declarar irreal todo lo biológico. Como esto no es posible, y como tampoco es posible escindir el pensamiento de la realidad biológica, tenemos que concluir que las ideas —en sentido esencialmente desconocido— quedan incluidas en la realidad, en la cosa en sí, por medio de conexiones más o menos directas.

No es completamente exacto lo afirmado por Poincaré, por que, aunque las ideas matemáticas aluden siempre a relaciones, es, cuando menos aventurado —si se tiene en cuenta la ley de continuidad en las progresiones genéticas del conocimiento— afirmar que en los desarrollos funcionales de los pensamientos de relación, no vayan incluidos los objetos psíquicos sucesivamente constituidos.

Todo esto sin olvidar y más bien teniendo en cuenta la afirmación de algunos psicólogos, para quienes “la ciencia de la vida real, la ciencia de los procesos psíquicos

(11) Siempre que escriba Forma, con mayúsculas, aludo a las reales de las cosas, no a las mentales.

actuales en su plenitud, es una ciencia genética y no una ciencia atomística"; teniéndolo en cuenta, porque sea cual fuere la preponderancia de la forma y de la función, (preconizada por la doctrina austriaca) particularmente en la función del juicio, sobre el contenido y la estructura, siempre habrá que remitir las progresiones genéticas, en sentido inverso, a los elementos atómicos, ya que el núcleo esencial del proceso constructivo del objeto psíquico, es la sensación.

Al efectuarse una "trascendentalización", se efectúa con ideas. Desde luego, no existe razón alguna, ni lógica ni metafísica, para que sean excluidas las ideas matemáticas en la operación de trascendentalizar. Si es imposible trascendentalizar sin ideas, no hay razón que valga para trascendentalizar convencionalmente con ciertas ideas y con otras no. Si se trascendentalizan las ideas de las pretendidas intuiciones intelectuales puras; las provenientes directamente de las representaciones empíricas, y las formadas con las recíprocas relaciones de las intuiciones empíricas ¿por qué no ha de poderse realizar lo mismo con las ideas matemáticas, intrínsecamente tan abstractas?

La conclusión es clara. Si no hay trascendentalización posible sin ideas, no se ve por qué se excluye de esa elevación metafísica a las ideas matemáticas. Precisamente las únicas ideas que nos traducen la realidad corpuscular y móvil de los elementos intra-atómicos de los objetos. Las ideas más adecuadas para captar los grupos de sucesos electrónicos llamados objetos. Y es que el pensamiento humano, esto es, el edificio de las ideas está inmerso en la realidad empírica.

Decir en sentido teórico o metafísico (metafísica ontológica) que la posibilidad y la probabilidad de determinar algo, sea ilegítima, equivale a sostener la existencia indeterminada de un posible único; a sostener, por añadidura, que se conoce cabalmente esa posibilidad única.

No creo necesario detenerme en esto. Me limito por el momento a hacer observar que la concepción ontológica de una realidad metafísica verbalista, indeterminada, es algo distinto de la concepción, de una metafísica determinadora de la realidad esencial.

En la primera concepción, el metafísico da por sentada la existencia del supuesto, constituido por ideas de él imaginadas. En la otra, el hombre de ciencia y el verdadero filósofo (a veces en un solo hombre se dan ambos individuos), dan por sentada, inductiva o deductivamente, la existencia metafísica de una realidad a la vez original y determinadora: determinadora causal o estadísticamente (ley del cambio) de un encadenamiento tal vez infinito, en el sentido circular de causas y efectos; determinadora de los objetos del mundo, en el sentido intra-atómico de los elementos corpusculares que integran electrónicamente la materia de las Formas, entre las que se halla la de nuestro propio ser, y que, como es observable, no pueden existir por sí mismas, de un modo autonómico, fuera de toda permuta de energía.

Claro está, la metafísica de lo determinador, empieza en la propia constitución íntima, esencial de los objetos reales, cosa en sí o Formas que el hombre tiene más inmediatas a sí mismo. Pero si el sabio y el filósofo se desvelan por descorrer el velo físico —estímulo externo

y traducción sensible— que se oculta detrás de la realidad (mitad representativa, mitad némica), nunca la dan por total o íntegramente conocida y agotada. Hablan de una metafísica como de algo indefinido para el conocimiento. Lo que no ha impedido que en el estudio de esa realidad, o con más propiedad, de lo físico, lo metafísico haya sido contemplado de un modo más lógico, alcanzándose a la vez, conocimientos desintegrantes de esa realidad objetiva que jamás fueron previstos, en concreto, por los representantes de la metafísica ontológica.

Esta discriminación acerca de las dos metafísicas, no ha sido ociosa. Se ha hecho por la utilidad que pueda tener el determinismo o el indeterminismo, en cuanto a previsión teórica o práctica. A mi ver, no caen dentro de las posibilidades exclusivas de la una o de la otra metafísica, como simple metafísica, sino que también hay que considerar, y en primer término, la gneosología, es decir, las relaciones de sujeto y objeto, en cuanto a conocimiento. En este caso debe tenerse presente que conocer es: **definir** o delimitar, **demostrar** o mostrar la procedencia, **abstraer** o restar de, **describir** o señalar la apariencia y **aplicar** o desplegar.

Meditadas estas acepciones, no parece necesario señalar cuál de esas dos metafísicas, la **ontológica** o la **determinadora**, sea más propicia al conocimiento y a la revelación de la realidad esencial. Si la metafísica es exclusivamente ontológica, indudablemente que “no se pueden trascendententalizar definiciones”. Otro tanto ocurriría con las **abstracciones**, con las **demonstraciones**, con las **descripciones** y con las **explicaciones**. Porque no se puede efectuar ninguna de estas operaciones menta-

les con entidades nominalistas que en última instancia no son sino eso, palabras. Es decir, con nociones o supuestos pseudoabstractos, que sólo por convención tradicional se pretenden **Restados** de otros **Objetos** verbales, y que, con exactitud, carecen de la verdadera realidad que presupone una auténtica metafísica, esto es, de aquella parte de la filosofía que mira a la **realidad superior** (*sér real*), en la que se confunden esencia y existencia, y que se aparta de la lógica, que sólo trata de los llamados "seres ideales". I es que de la división tripartita de la ontología, según la Escolástica, desaparecen necesariamente dos partes, o mejor dicho, son trasladables a la lógica formal pura, para recreación o entretenimiento dialéctico de los profesores de filosofía: la segunda: categorías o géneros supremos; la tercera: las causas. En cuanto a la primera: la **substancia**, si se le diferencia de la **energía**, no aparece en ningún lugar del cosmos; hay accidentes, esto es, cantidades, cualidades, relaciones, pero como meras estabilizaciones de energía. La tercera, porque aparte de la "ley del cambio" o mejor de los cambios, no puede hablarse de **casualidad**, entendida como **factor creador exclusivo** de ningún efecto. Según esto, de la división tripartita de la metafísica, sólo subsiste, para quien piensa sin prejuicios, la primera, es decir, la que trata de la **realidad trascendente** y de sus modos. Todo ello como una suposición, legítima en todo caso como inducción proveniente de los conocimientos precisos que el hombre pueda alcanzar. Fuera de esto, la metafísica deja de ser verdadera filosofía para convertirse o seguir siendo teología.

En sentido contrario se alude a la metafísica de lo ya originalmente determinado. Por ejemplo, a los

elementos corpusculares de las Formas materiales y de las formas mentales. No parece difícil saber cuál de estas metafísicas se ampara en mejor derecho para aludir a lo que trasciende la realidad intuida, esto es a lo trascendente, y también a lo que es trascendental en sentido kantiano, es decir, de conocimiento en sentido general, no de los objetos individuales, sino de la manera de hacerlos entrar en una subsunción conceptual, que de ninguna manera es apriorística, como suponía Kant. Vale decir, a las determinaciones mentales más generales (trascendentalla) que convienen a los seres.

En esta metafísica, el definir, abstraer, demostrar, describir o explicar algo determinado, por más corpuscular, móvil, inestable e impreciso que sea, siempre se alude a un objeto, a algo singularizado. O dicho con otras palabras, a una forma psíquica, que es algo más que una noción o un supuesto, y que por sí misma trasciende la realidad física y cae, como elemento general de los seres y de las cosas prelógicas en lo que las excede metafísicamente. I aquí algo escolástico pero decisivo en la materia:

"Lo universal no existe: toda forma existe en un sujeto singular. El sujeto no es la existencia, pero sin sujeto no hay forma existente". Sólo así se comprende lo siguiente, también escolástico: "Cada modo de concebir supone una categoría; no porque el entendimiento haga o cambie el sér de las cosas, lo que es imposible; sino que no hay en el entendimiento modo de doncebir al cual no corresponda en la realidad algún modo de ser. Por consiguiente es necesario que al modo de concebir algo como accidente modal, corresponda en la cosa la

categoría de modo". Estas son conclusiones de todos los escolásticos.

"Ese carácter **sui generis** de las matemáticas, dice Vaz Ferreira, hace muy peligrosas sus malas aplicaciones (mal hechas o inoportunas) sea que se objetiven en ciencias de hechos, sea que se trascendentalicen en metafísica. Esto en cuanto al aspecto cognitivo de las matemáticas".

El carácter **sui generis** aludido, se refiere a que la matemática enseña a observar los hechos nuevos con una actitud que no es la de las ciencias de hechos, ni la de la vida, es decir, porque enseña a mantenerse dentro del enunciado por un simple desarrollo de consecuencias, en el que no se permite la entrada de hechos nuevos.

Este carácter de la matemática, antagónico con los hechos nuevos, es decir, este formalismo circunscrito a antecedentes y consecuentes, sería idéntico y tan peligroso, pedagógicamente, como la metafísica ontológica, exclusivamente formal. Debe entendersele, además, circunscrito en la metodología mecánica del que pudiera llamarse balanceo de sus ecuaciones, no en la contemplación, consideración y análisis de las ideas fundamentales que aparezcan como resultado de nuevas representaciones o relaciones.

El lector debe advertir, por otra parte, que en la cita de Vaz Ferreira, según su propia expresión, se alude a un peligro metafísico, que no sería de temer en la **matemática pura** sino en la físico-matemática. Hasta ahora, si se conoce la historia de las matemáticas, no se las puede acusar de haberse erigido por sí

mismas, en metafísica. No puede decirse otro tanto, como es sabido, de la lógica formal, ya que regularmente salta de la circunscripción de sus límites y se introduce en los imprecisos dominios de la metafísica ontológica.

Vaz Ferreira, en sus Conferencias alude, aunque no lo advierta, a la físico-matemática más que a la lógica matemática propiamente dicha. I el peligro aludido no existe en las aplicaciones empíricas, "mal hechas o inoportunas", porque no se pueden tomar como "consecuencias" legítimas. Puesto que en la toma (prise) que las matemáticas efectúan sobre las realidades "cada vez, aparentemente menos accesibles", el peligro del error no es nunca (por la propia regularidad de las rectificaciones matemáticas) tan grave para el pensamiento humano, como las conclusiones absolutas de la ontología.

Vuelvo a citar a Vaz Ferreira: "Que las matemáticas muerdan en la realidad, no quiere decir que sean iguales a ella (aunque el hecho de poder morder suponga cierta relación; pero esta relación no es de identidad ni de parecido, como no se parece un instrumento a aquello que con el instrumento se maneja.")

La primera objeción a esto se articula en dos preguntas: ¿La metafísica ontológica, creación mental, es en sí misma una realidad? Si lo es, no hay ninguna razón para que el pensamiento matemático también no lo sea.

Si el pensamiento matemático no es idéntico a la realidad ¿cómo sabe Vaz Ferreira que el pensamiento ontológico sí tiene esa identidad con lo real y puede revelarlo?

Si las matemáticas muerden la realidad, la muerden por no ser otra cosa que relaciones mentales tendidas entre sus factores dinámicos; relaciones mentales en sí dinámicas a su vez. Si las matemáticas no son idénticas a esa realidad, las nociones o los supuestos ontológicos ni siquiera muerden racionalmente esa realidad, ya que, en verdad, provienen de determinantes más afectivas que mentales. I lo afectivo, que en sí también es real, es realidad desconocida e impotente para explicar su propia realidad.

La matemática y la ontología tienen, fundamentalmente, un idéntico origen, el pensamiento humano (distintas, inmediatamente, tanto la una como la otra de la realidad de las determinaciones empíricas), con el bien entendido de que mientras la matemática se acerca a la explicación de esa realidad, presuponiendo que el pensamiento con que la explica, tiene su origen dinámico en esa misma realidad, que se propone conocer identificándose con ella, la ontología asigna al pensamiento humano que la anima, una autonomía espiritual o ideal indeterminada, absoluta, de origen teológico, y de la que, según sus enseñanzas, provendría toda la realidad aparente del universo, que da por esencialmente conocido.

En verdad, la matemática no proporciona ninguna decisión sobre la concepción fundamental de los conceptos y de los juicios, sino que se aplica a ya supuestos valores axiomáticos; pero todas las determinaciones lógicas fundamentales, son ideales, y por consiguiente, su base fundamental sólo se puede hallar en la realidad numérica o en la realidad fenomenal de los estados de conciencia, pautados necesariamente por la psicología genética.

Vaz Ferreira hace la siguiente cita acerca del principio de Heisenberg: "Si se designa por símbolos matemáticos respectivamente los errores que se cometen en la determinación (simultánea) de posición y de movimiento, no se puede imaginar una experiencia que permita reducir ambos errores simultáneamente hasta el grado que se quiera; hasta hacerlo, que sería la aspiración, infinitamente pequeño. En las circunstancias más favorables muestran los cálculos que el producto de los productos que simbolizan esos errores es del orden de la constante de Planck. Si para simplificar, supongamos el producto de esos productos igual a la constante de Planck, escribiremos: $\Delta p \times \Delta m = h$. Y entonces ocurrirá lo siguiente: para sistemas macroscópicos se puede hacer muy pequeño Δp sin agrandar perjudicialmente Δm , y viceversa, porque h es muy pequeño con relación a esos sistemas. Nótese que, a estos efectos, el milésimo de miligramo, que es más o menos la masa más delicada accesible al experimento físico, es todavía un sistema macroscópico. Pero para sistemas atómicos, para el mundo de los electrones y de los fotones, entonces no. Si se reduce una de las expresiones hasta hacerla muy pequeña, buscando hacerla infinitamente pequeña, entonces la otra se agrandaría sensible y perjudicialmente. Debido a lo cual, si precisamos la posición (v. gr. de un electrón), el estado de movimiento se hace indeterminado, y al contrario. Es así como los sistemas macroscópicos no están afectados por esta indeterminación. El principio de Heisenberg se manifiesta en la escala de los elementos de los sistemas atómicos".

Aquí un paréntesis, para advertir que no es verdad, en absoluto, que los sistemas macroscópicos no estén

afectados por la indeterminación. La física clásica, al concebir el determinismo absoluto de los fenómenos físicos, se apoya en su concepción del tiempo y del espacio. No obstante los cambios fundamentales que el relativismo introdujo en esa concepción, dejó bastante de ella en pie para que pudiera subsistir el determinismo tradicional. No sucedió lo mismo con la teoría de los cuanta, ya que la condición (instable) y la evolución (saltos cuánticos) individual de los corpúsculos, no integra propiamente individuo alguno, por no ser realmente individuos, esto es, indivisible, y por que esta inestabilidad corpuscular, al estar como debe estar conectada esencialmente a las funciones de las Formas (cuerpos) mayores de la dimensión macroscópica, no permite sino en sentido bastante convencional aludir a la subsistencia de su identidad real y representativa en el espacio y en el tiempo.

Por añadidura, y en otro sentido, no puede aducirse (como lo están pretendiendo ahora los fenomenologistas) la absoluta autonomía —herencia del romanticismo— de la estructura: esto es, una libertad de funcionamiento de las Formas físicas y biológicas que las constituyen, mantienen sus permutas con el medio respectivo y permiten o viabilizan las funciones especializadas que les son peculiares; permutas necesarias a su propia subsistencia dinámica.

He subrayado la palabra estructura, porque así traducen los citados filósofos el vocablo alemán *Gestalt*, debido, en sus aplicaciones mentales, al psicólogo Wolfgang Köhler, quien en su brillante obra *Die Physischen Gestalten in Ruhe und im stationärem Zustand*, publica-

da en 1920, trata de transmutar los fenómenos psicológicos en una imagen metafísica del mundo.

Antes de conocer la tendencia en este sentido de la filosofía romántica y la obra de Köhler que acabo de citar, ya tenía escrita desde 1919, una interpretación de los fenómenos psicológicos que denomino, apoyándome en una acepción latina, **Formarismo**, para distinguirla del **formalismo** mental puro. Allí siento la opinión de que toda función física, biológica y psicológica es una resultante habitual del trabajo especializado de una Forma, porque las Formas constituyen toda la amplia escala de la naturaleza, iniciada por las corpusculares, elementos de la dinámica intra-atómica.

Por ejemplo, el pensamiento, considerado como forma de movimiento genética de las ideas, se debe al funcionamiento habitual y especializado de la Forma cerebro; pero no es concebible, como lo pretenden, los románticos, los fenomenologistas y Köhler, que se trate de autonomizar estas funciones de esa Forma (ni de ninguna otra) y del coeficiente dinámico de los elementos que la integran, la mantienen activa y la hacen subsistir. ¿Qué sería del trabajo cerebral, v. gr., sin el aporte de los corpúsculos (glóbulos rojos o blancos) arrastrados hasta ese órgano por la irrigación sanguínea y sin la renovación constante de las células (neuronas) de la corteza cerebral? Es verdad que la célula nerviosa aislada no piensa como el hombre; mas ¿ocurre o no, que ese pensamiento humano se altera, se desintegra y a veces —en vida del hombre— desaparece por la menor alteración patológica, en la anatomía o en la fisiología, de las células cerebrales?

A juzgar por las afirmaciones de los fenomenolo-

gistas, creo que la palabra **estructura**, en el sentido que esos filósofos le dan, se asocia o corresponde mejor con el término **Gestell**, también alemán, que significa bastidor, armazón, esqueleto, ya que así podrían vincularlo con más propiedad a sus anhelos de alcanzar una forma pura de pensamiento, ajena a toda intromisión psicológica, aunque no anatómica ni dinámica! I es que **Gestalt** vale tanto como Forma (física, real), figura, aspecto. De otra manera no se explica que los alemanes digan, al querer "dar forma concreta a una expresión, a una idea", esto es, "formular un concepto": "**Gedanken gestalt geben**". Sintética y literalmente la frase expresa: "conformar una Idea". Aquí la idea (sustantivo femenino) o el pensamiento (sustantivo masculino), a juzgar por las mayúsculas, es lo único sustantivado, el resto de la frase es de sentido verbal, porque el término **gestalt**, escrito con minúscula, deja de ser sustantivo para ser verbal o adjetivo, como ocurre siempre en alemán. Por esto, en el caso contemplado, no se puede concebir que el pensamiento se conforme a sí mismo. De consiguiente, cuando se alude a Forma, es necesario presuponer la existencia, si de pensamiento se trata, de una Forma real que realice, con su funcionamiento habitual, la conformación de un pensar que emana de su propia estructura.

Por otra parte ¿cómo hacer metafísica con algo tan físico como la Forma real y como sus productos funcionales? Gestalt, además, tiene la acepción de "**Körper-gestaltung**", esto es, de configuración, complexión, o literalmente, **cuerpo-forma**. Aquí la existencia del verbo respectivo como función física: **gestalten**. Infinitivo que vale tanto como "dar hechura", "formar", "confor-

mar", "estructurar", "crear", "trazar", "delinear", etc. Pero todas estas acepciones, inclusive la de "crear", se conciben necesariamente como emergiendo de una Forma real! La del cerebro, por ejemplo. No de una forma pura, que ni como noción precisa se puede concebir.

En la misma matemática, la notación literal de los símbolos a, b, c, etc., no tiene nada que ver, en cuanto a valoración general concreta, con los signos —a los que se pudiera denominar formas puras.

Supongamos que los elementos de una multiplicación algebraica sean a y b, colocados en el siguiente orden:

$$\begin{aligned} a \times + b &= + ab \\ - a \times + b &= - ab \\ - a \times - b &= + ab \end{aligned}$$

Ahora, bien, eliminamos los elementos, esto es, las notaciones literales y dejemos los signos (formas) solos. Claro está que las formas siguen teniendo una sentido abstracto, inexplicables en concreto, como formas mentales puras, sin esos signos:

$$\begin{aligned} + \times + &= + \\ - \times + &= - \\ - \times - &= + \end{aligned}$$

pero ¿puede decirse, que en concreto, haya realmente en esas formas vacías estructura funcional alguna? Habrá o restará aquí una simple convención simbólica, a la que se pretende a la vez cuantitativa y vacía o inconcreta, ya que el más y el menos no precisarían ni cantidad concebible ni verdadera concepción mental llena.

No estaríamos, con todo, ante una forma mental pura (porque sin forma o delimitación precisa no hay noción propiamente dicha), absolutamente **apriorística**, sino ante una forma simbólica representativa, por ser impensable, como **producto**, sin los signos representativos que la integran.

Todo esto nos lleva a preguntarnos qué es lo que **se puede conformar** (de acuerdo con la acepción del término alemán **Gestalt**) lógica o metafísicamente en una simple noción? Esto es, en una forma pura o estructura, ajena a toda **coeficiencia** o **exponencia** de elementos. En el primer ejemplo algebraico citado, se conforman **elementos**, como valores en sí, a **signos** o formas que los relacionan entre sí o los vinculan, directa o inversamente como productos de valor ya existente en los propios **factores elementales**. Sin la presencia real de estos últimos, sólo quedan los signos, las formas de relación carentes por sí de todo valor y de todo sentido preciso. Además, como lo he adelantado, se trata de formas mentales **no apriorísticas** en sentido trascendental, sino extraídas del hábito funcional especializado de una Forma (cerebro del matemático), capacitada por la experiencia. Formas mentales que para poder lograr su propia significación, estrictamente formal, analítica, tienen que presentarse como imágenes gráficas que les den cuerpo. Esto es, como formas simbólicas que les sirvan de hipóstasis.

Todo lo anterior, hace muy precaria la subsistencia del determinismo clásico. El "cuanto de acción" no permite conocer la configuración y el estado dinámico de los elementos intra-atómicos, constituyentes del mundo corpuscular. De consiguiente, se ignoran también los esta-

dos inestables de este mundo. Las vinculaciones de los elementos. Sin este conocimiento de sus concatenaciones simultáneas y sucesivas ¿cómo formarse una concepción determinista del mundo macroscópico, como lo hacía la física clásica? Por algo ha dicho Louis de Broglie: "¿Sería posible sustituir allí, como nociones fundamentalmente válidas en microfísica, otras concepciones que condujesen a reencontrar asintóticamente (sin verdadero vínculo), cuando vuelve a pasarse de los fenómenos elementales a los fenómenos observables en nuestra escala, las nociones habituales de espacio y de tiempo? Se puede también preguntar, caso de ser posible esta tarea, si nosotros podremos alguna vez llegar a eliminar hasta ese punto, lo que constituye el marco mismo de nuestra vida?... Los ataques que el desarrollo de la nueva mecánica le ha asestado (al determinismo de la mecánica clásica), nos parecen demasiado profundos para que puedan ser borrados fácilmente. Lo más prudente, sin duda, es atenerse a esta comprobación: en la hora actual, la física de los fenómenos, en la que intervienen los cuantos, ya no es determinista".

"Ahora, dice Vaz Ferreira, comentando la cita de Heisenberg, completamos: Un término llama la atención: "imaginar una experiencia". En efecto, la determinación de estos casos, y esto es interesantísimo, no puede hacerse por experiencias reales. Se hace por experiencias físicas imaginarias, a las cuales se aplica el cálculo (de manera que, si de aquí saliera trascendentalización ilegítima, sería en su caso una trascendentalización, fisico-matemática. Y si se quiere de física... pero de física imaginaria)".

¿Si un autor que realiza una experiencia física, dice,

al analizarla, que "no se puede imaginar" otra experiencia que permita reducir ciertos errores de la que efectúa, se debe o puede entender que esta última es también imaginaria? Conociendo el asunto de que se trata y el valor que se da al término "imaginar", como sinónimo de imposible, en las exposiciones científicas, no hay ni para qué insistir en este argumento de Vaz Ferreira.

Ya hoy no se discute que los elementos de los átomos, constituyentes de todos los cuerpos reales, son electrones, protones, etc. Los 92 elementos simples de la química, están constituidos, en diferentes proporciones, por ellos. Se procura saber cuál es la arquitectura o estructura que forman las diversas agrupaciones corpusculares de los elementos intra-atómicos en los cuerpos simples de la química. Se denomina esto construir "modelos de átomos". J. J. Thomson con sus amplios conocimientos acerca de la constitución de la materia, propuso un modelo de arquitectura atómica que tuvo mucho auge. Sin embargo, fué sustituido por el de otra arquitectura debida a Rutherford, hoy predominante. La más o menos exacta constitución arquitectónica del átomo, está vinculada, en cada género de átomo, a un número entero N que lo caracteriza. Ciertos fenómenos han legitimado atribuir con certeza a los diversos elementos un número atómico determinado: tal el desplazamiento de los elementos en la escala de las frecuencias de las rayas homólogas en el espectro de los rayos X; desplazamiento que es proporcional al cuadrado del número atómico, según la ley experimental debida a Moseley desde 1913. A esto se añade que la teoría planetaria del átomo, está confirmada por la experiencia, ya que en el citado año, Bohr, en una célebre Memoria, justificó esta teoría con

un desarrollo matemático, que permitía la previsión de los espectros ópticos de Röntgen. Lo más curioso de todo esto, es que en los notables resultados de tal experimento, tuvo que aplicar Bohr, las ideas capitales de la **teoría de los cuantos** de Planck, pues no se había llegado a ningún resultado satisfactorio por medio de la aplicación de las ideas mecánicas y electromagnéticas. Pero de seguro que en todo esto se trataba y se trata de experiencias imaginarias!

Los electrones han sido observados y son observables en estado libre, fuera de la materia, en los rayos catódicos producidos en los tubos de descarga; se les produce por efecto fotoeléctrico y por emisiones termiónicas de los cuerpos incandescentes; los cuerpos radioactivos proporcionan **fuentes inmediatas de electrones**, pues muchos cuerpos emiten espontáneamente rayos **beta**, que son electrones animados de gran velocidad. Todos los electrones, sea cual fuere su procedencia, llevan siempre la misma carga negativa y extraordinariamente pequeña de electricidad; los electrones desplazados en el vacío, por ser **partículas eléctricas**, han podido ser desviados por campos magnéticos y eléctricos, lográndose de este modo medir su masa eléctrica.

¡Pero seguramente, todas éstas son experiencias imaginarias!

El año de 1934 fué descubierto el **electrón positivo o positrón**. Hasta esa fecha se consideraba como unidad elemental positiva al **protón**. Hoy se sabe que el **positrón**, corpúsculo de electricidad positiva, tiene la misma carga eléctrica que el **electrón**, pero de signo contrario. ¿Se cree ahora que hay dos corpúsculos de electricidad positiva: el **protón** y el **positrón**, entre sí irreductibles? No,

el descubrimiento del neutrón, casi simultáneo con el del positrón, ha venido a hacer creer que los protones son complejos y están formados por la unión de un neutrón y de un positrón. No está resuelta aún esta cuestión, tal vez porque en todos estos experimentos se trata, en exclusivo, de experiencias imaginarias!

Bernard Shaw dijo en cierta ocasión que, tan milagroso era creer en los santos como en los átomos. Un físico le hizo ver que el concepto que los antiguos griegos tenían del átomo, estaba separado por un abismo tan profundo del concepto moderno del átomo, como el que media entre lo estrictamente pensado y lo experimental. Que podía, a la hora que el gran literato quisiera, hacerle conocer, objetiva y ponderablemente, la existencia de los átomos!... Oh! la filosofía de los literatos y de los profesores de filosofía!

Una "experiencia imaginaria" de Lorentz enseña que "los fenómenos electro-magnéticos microscópicos, según los cuales resultan los fenómenos observables en nuestra escala, se han de describir por un efecto de promedio".

Es cuando menos tonto ocuparse de "experiencias imaginarias" y de las teorías filosóficas que pueden extraerse de ellas. Sin embargo, Vaz Ferreira parece desconocer un principio, ahora célebre, que reza: "el producto de la incertidumbre sobre una coordenada, determinado por la incertidumbre sobre la componente correspondiente de la cantidad de movimiento, es siempre, por lo menos, del orden de magnitud de la constante h de Planck".

Se ha comprobado que las relaciones de incertidumbre, son consecuencia necesaria, por una parte, de la posibilidad de hacer corresponder al estado de un corpúsculo una cierta onda asociada (efecto Zeeman normal, vale

decir, prever el modo como las rayas espectrales emitidas por un átomo, son afectadas, en el caso más simple, por la presencia de un campo magnético uniforme), y por la otra, de los principios generales de la interpretación probabilística. Pero ya hoy no se discute "la imposibilidad de hallar medida alguna que lleve a conocer la posición y el movimiento de un corpúsculo con más precisión de la que permiten las relaciones de incertidumbre". Pero lo más significativo de todo esto radica, en que sin esa incertidumbre sería imposible poder representar el estado de un corpúsculo por una cierta onda asociada. Aquí la representación —como es bien sabido por quienes se ocupan de física corpuscular— proporcionada por las rayas espectrales emitidas por el átomo y afectadas, según el modo como se las ha previsto, en el campo magnético uniforme, sólo se logra dentro de esa incertidumbre.

¡Oh, poder de las experiencias imaginarias!

"Las matemáticas muerden la realidad", ha dicho Vaz Ferreira. Pero niega la menor identidad entre ambas, no obstante de concedérsela a la ontología, que como la matemática es un producto de pensamiento!

El pensamiento matemático se revela contra ésto. Procura identificarse con la realidad de donde proviene: por ejemplo, nos hace saber que la presión ejercida por un gas sobre las paredes del recipiente, debida a innumerables choques de las moléculas gaseosas, se mide por medio de ecuaciones. Con lo que se logran previsiones exactas! Boltzman ha demostrado que el estado de equilibrio de esos choques es asimilable a la entropía, y que es igual al logaritmo de la probabilidad del estado instantáneo de la masa gaseosa.

Todo el mundo sabe que las ecuaciones de Maxwell comprenden dos ecuaciones vectoriales (12), equivalentes a seis ecuaciones escritas entre componentes, y también a dos ecuaciones escalares (13). Estas ecuaciones tienen varios miembros. Figuran, como primeros de ellas, los componentes de campo u ondulaciones eléctricas y magnéticas. Como segundo miembro, se encuentran las densidades de las cargas y corrientes eléctricas. En una de las ecuaciones vectoriales queda expresada la ley de la inducción; una de las ecuaciones escalares denuncia la imposibilidad de aislar un polo magnético. Otra de estas mismas ecuaciones escalares expresa con exactitud el flujo de la fuerza eléctrica. Se demostró, además, con la segunda relación vectorial, que el campo magnético está ligado a la corriente eléctrica según las leyes de Ampère: la rotación del campo magnético es igual a la densidad de la corriente eléctrica —salvo la existencia de una constante dependiente de las unidades escogidas. Pero sobre todo, Maxwell advirtió la imposibilidad de definir la corriente eléctrica como resultado único del flujo de la electricidad. Llegó así a comprender las variaciones instantáneas de la inducción eléctrica, es decir, la existencia de una electricidad que se presenta por desplazamientos instantáneos, constituyendo medios o campos polarizados, en los cuales las partículas eléctricas se mueven libremente, advirtiendo a la vez, que la corriente de desplazamiento, existente en el vacío, cuando el campo eléctrico varía, es completamente independiente

(12) Vectoriales son aquellas cantidades que para determinarse requieren la indicación del valor numérico y también la dirección y los ángulos que forman su trayectoria con los ejes de referencia.

(13) Escalares son las cantidades que se definen por su valor numérico, aparte de toda dirección, v. gr. La masa o la temperatura de un punto material.

de los movimientos de la electricidad. En estas mismas ecuaciones halló la posibilidad de considerar la luz como una perturbación electro-magnética. Logró así hacer entrar la óptica en el electromagnetismo. Unificaba, de este modo, dos ciencias en una. Por otra parte, con estas ecuaciones matemáticas se demuestra que los campos electro-magnéticos se propagan en el vacío conforme a la ecuación de las ondas y con una velocidad de propagación igual a la constante de referencia.

Podría seguir citando consecuencias de estas ecuaciones, para hacer ver como la matemática no sólo muere, sino que se identifica con la realidad en progresión creciente, o mejor dicho, para hacer ver cómo el pensamiento humano, en la verdadera perspectiva del conocimiento filosófico, se identifica cada vez más con la realidad, ya que ese pensamiento no puede ser sino una proyección dinámica de esa misma realidad, dada en distinta dimensión.

Pero el contenido de este último párrafo, en criterio de Vaz Ferreira, ya no contendrá "experiencia imaginaria" alguna, sino una construcción imaginaria o una noción incierta, por salirse radicalmente del palabrerismo clásico de la metafísica ontológica!

En conclusión. El principio de incertidumbre y toda la físico-matemática moderna, demuestran, no sólo "que no hay, en el actual estado de la ciencia, determinismo práctico en la micro-escala, sino que tampoco lo puede haber, a no ser por convención, en la escala de nuestra intuiciones empíricas. Debe entenderse bien, determinismo demostrable por ninguna de las vías posibles del raciocinio o de la experimentación.

Los creyentes antiguos rechazaron por mucho tiempo

el **determinismo** científico. Daban por sentado que se oponía a la libre y omnímoda voluntad de Dios, amén de que dejaban muy mal parado el libre albedrío del hombre. Hoy, por una rectificación bastante peregrina y curiosa, se oponen al **indeterminismo**, por que éste somete a una especie de movimiento browniano los valores ontológicos de los **sophos** (sabios, no amantes de la sabiduría), es decir, de quienes se pretenden representantes exclusivos de una filosofía y de una metafísica, independientes de las otras ciencias y atributiva de su exclusivo conocimiento! A éstos se unen, como es natural, los teólogos y ministros de la predestinación divina!

"Que las matemáticas muerden la realidad no quiere decir que sean iguales a ella". Muy bien; pero si las matemáticas, productos del pensamiento, son distintas de la realidad, no hay razón para afirmar que la lógica aristotélica, producto también del pensamiento, si sea un instrumento para alcanzar la realidad. En buena filosofía antipalabrera no hay ni para qué discutir esto. Pero si el pensamiento está vinculado a la realidad o es, a su vez, una parte proyectada de esa misma realidad, no hay motivo alguno para declarar, legítima o idéntica a la realidad, la lógica formal, y a la vez, negarle esta legitimidad e identidad a la lógica matemática, ya que esta última, en la interpretación de lo representativo y de lo relacional, o lo que es idéntico, en las proyecciones mentales de sentido, que vinculan entre sí las representaciones de la naturaleza, ha alcanzado y sigue alcanzando, en poco tiempo, precisiones en el estudio de lo dinámico, de lo sensible y de lo mental que no ha logrado la lógica formal, en siglos de siglos de mero palabrerismo.

Aunque mi propósito se limitaba a legitimar la apli-

cación de la lógica matemática en filosofía. Legitimarla ante el criterio de Vaz Ferreira. Porque en el mundo mental moderno, tal legitimación resulta innecesaria, como es bien sabido. Aunque mi propósito era el enunciado, no quiero dejar de hacer una breve crítica de otras de sus afirmaciones.

Para él es ilegítimo que la lógica matemática hable de contradicciones reales. Sostiene, en oposición con esa lógica, "su creencia de que la contradicción es un hecho verbal o conceptual, que no está en la realidad objetiva, sino en el lenguaje con que debemos referirnos a ella (o en el pensamiento con que procuramos corresponder a ella)".

Presenta algunos que supone ejemplos de su tesis y luego afirma nuevamente: Así, la primera observación que a mi juicio hay que oponer a la lógica no aristotélica, tal como está presentada, o por lo menos tal como la presentan muchos, es que "contradicción" no es de la realidad: contradicción es de nombre y de teorías; contradicción es hecho de lenguaje (incluso de lenguaje matemático) y hecho de pensamiento, por imperfección de estos medios de correspondencia con la realidad".

Después, como ejemplos de contradicción en la lógica no aristotélica, toma los siguientes de un autor cuyo nombre no menciona:

- | | |
|---|--|
| 1) El electrón es un corpúsculo. | 1) El electrón es un fenómeno ondulatorio. |
| 2) La radiación es ondulatoria. | 2) La radiación es corpuscular. |
| 3) El campo es continuo. | 3) El campo es discreto. |
| 4) El éter existe. | 4) El éter no existe. |
| 5) El gusto de esta manzana es azucarado. | 6) El gusto de esta manzana es ácido. |

Añade Vaz Ferreira: "Veamos 1, 2 y 3. Estas tres antítesis, por ejemplo, son hipótesis y teorías que están actualmente en contradicción".

Los números 1, 2, 3 y 4 no son (con excepción de la existencia o inexistencia del éter), en uno u otro de los sentidos apuntados, hipótesis. Se trata de teorías (no en acepción especulativa, sino en la acepción de "leyes que sirven para relacionar determinado orden de fenómenos". Se trata, repito, no de teorías especulativas, sino de teorías o de leyes sustentadas por hechos experimentales. (Experiencias imaginarias!, tal vez).

Por lo demás, las cuestiones enumeradas en los números 1, 2, 3 y 4, ya no aparecen como contradicciones reales, en el sentido ni tampoco en el sentido nominal o conceptual a que los limita Vaz Ferreira. El filósofo debe informarse algo mejor.

Debía, por ejemplo, estar enterado de la solución experimental hallada para explicar la función de los corpúsculos en las radiaciones ondulatorias de la luz; conocer algo mejor los principios experimentales acerca de la inducción o desplazamientos electro-magnéticos, decisivos para el conocimiento estructural del campo. Así podría conocer la relación directamente proporcional entre la frecuencia y el valor máximo de una corriente alterna, o lo que es lo mismo, el grado en que un campo original discreto, se hace indeterminadamente continuo. Algo más, un campo de donde emanan ondas electromagnéticas que se desplazan en el vacío (lo que quiere decir, sin la presencia jamás comprobada en física del éter) y con existencia independiente, ya que si cesa repentinamente, en sus movimientos, la carga oscilante del generador, el campo se hace electroestático y la serie de ondas continúa desplazándose.

Vaz Ferreira, sospechando como **realizables** en el futuro, lo que ya eran hechos comprobados, dice: "Tal vez dejen de ser contradicciones cuando se perfeccionen. Tal vez (es el proceso más común) se integren en una más comprensiva. O tal vez también no suceda eso, y queden contradictorias por mucho tiempo (y esto no impedirá que puedan seguir siendo fecundas). Pero —esto es fundamental—: **ese es un hecho de ciencia, no de lógica**".

Hechos —los anteriores— comprobados en 1940, fecha que traen las Conferencias de Vaz Ferreira. He subrayado dos veces el término **real**, porque si la **contradicción es siempre nominal o conceptual**, como lo quiere Vaz Ferreira, **no se explica** que luego o posteriormente, esas mismas contradicciones que él apunta, "se perfeccionen", indudablemente de un modo experimental, ya que alude "a hechos científicos, no lógicos". Amén de que, con su permiso, el de Husserl, el de Pfänder, el de Francisco Romero, Eugenio Pucciarelli y demás pensadores, dudo que exista una verdadera lógica, absolutamente ajena a los contenidos **mediatos** de la representación o de las relaciones entre las representaciones.

Con respecto al sabor de la manzana, puedo decirse al filósofo que me ocupa, lo que cabe con referencia a todas las cualidades secundarias, según la definición de Locke. Esto es, que lo que nosotros llamamos gusto azucarado o ácido, no está íntegramente en la fruta. Depende del factor paladar o gusto del hombre que la come; depende de ese sentido y según el estado de salud o enfermedad de ese sentido. Lo que por ningún respecto quiere decir que el estímulo externo, eso que nosotros llamamos dulce o ácido, no se halle originalmente en la cons-

titución íntima o química de la manzana; porque de no ser así, todas las manzanas tendrían, en un mismo momento, un gusto perfectamente igual para un mismo individuo.

Después de esto, a la esencial. Con respecto a los animales de todas las especies, la naturaleza **parece** (salvo que el filósofo crea lo contrario) siempre dada a realizar la viabilidad corriente, sana de cada especie. ¿Serán los animales de todas las especies—inclusive el hombre—, **nacidos monstruosos**, una simple contradicción nominal o mental del hombre, o un hecho contradictorio de la naturaleza en antagonismo consigo misma? La araña macho, muere en el ayuntamiento sexual. De manera que el hecho real de que ese animalejo, sacrifique su vida para darle vida a otros animales de su misma especie ¿es o no un hecho contradictorio de la realidad creadora consigo misma? Sea que los instintos representen algo distinto de las palabras y de los pensamientos; sea que sólo se presenten como estados evolutivos del pensamiento elemental, y tal vez, de las palabras, siempre habrá que averiguar la causa de esa contradicción real manifiesta de que la calmana, v. gr., instintivamente, deposite, con anhelo creador, sus huevos en la arena, y luego en detrimento de ese anhelo, se dé a la tarea de cazar y devorar sus hijos, nacidos de esos mismos huevos. ¿Habrá que averiguar también por qué la naturaleza, por un lado crea unos animales y por otro lado crea otros animales destinados a ser devorados por los anteriores? Todo esto, es claro, proviene de eso que algunos filósofos desprecian indignados, es decir, de la lucha por la subsistencia; pero esto, fuera de toda moral, de todo nominalismo y de todo conceptualismo, prueba

la existencia de contradicciones reales de un modo indudable. Lo que sucede es que la madre común de todos estos seres, es una, una sola y única. Cabe pensar, según esto, que esa madre común, o es siempre contradictoria consigo misma, o sólo lo es algunas noches, víctima tal vez de horribles pesadillas, destinadas a mortificar a ciertos filósofos moralistas! Y pensar que al mismo tiempo, esa buena madre naturaleza, realizando una nueva contradicción, permite que las células nerviosas del hombre, no mueran para reproducirse: llegadas a cierto período de madurez, se estrangulan primero y luego se dividen en dos o más. ¡ esto ocurre siempre!

Al respecto final, creo que esta antipatía de ciertos filósofos por la lógica matemática y por las ciencias experimentales, en general, dependen de celos sutiles, sentidos por esos hombres puros, empeñados en hacer de la filosofía un reino que sea de su exclusivo descubrimiento, organización y gobierno. Al menos, sin otro comentario, oigamos como termina Vaz Ferreira la segunda de las dos Conferencias de que me he ocupado aquí:

"Y es que, en esa región de pasaje de la ciencia a la filosofía, hay dos peligros que evitar: uno de presunción científica y otro de timidez científica, que, aunque pudiera parecer raro, viene de la misma causa. Uno de presunción cuando la ciencia pretende erigir en filosofía sus procedimientos, sus fórmulas y hasta sus deficiencias y contradicciones; y otro de timidez, cuando, por un proceso análogo pero de resultados inversos, puede la ciencia, como tal ciencia, llegar a perturbarse o inhibirse atemorizada por los espectros de esas falsas trascendentalizaciones".

A mí, al contrario, me parece que pueden coexistir

dos filosofías: una natural, destinada a traducir las actividades de la naturaleza y a desembocar en generalizaciones racionales, proporcionadas por la interpretación verdaderamente lógica de las conclusiones experimentales de la ciencia. Esta sería una filosofía para hombres de carne y huesos. La otra filosofía, sería la de los Grandes Iniciados en los Misterios Verbales del esencialismo (tal vez fenomenológico). Estaría destinada intuitivamente (intuiciones suprasensibles) al hombre de origen divino y a explicarle el destino celestial a que lo tiene predestinado el Dios bíblico (u otro Dios cualquiera) en su mansión estelar. Los filósofos o más bien los *sophos* de esta doctrina, serían los celosos guardianes de la autonomía espiritual del hombre (superior). A estos Ministros de lo Alto, no debe perturbarlos por ningún respecto las bajas tareas de los pobres filósofos empíricos del mundo, empeñados en creer en la existencia de un hombre casi bestial, regido por el indeterminismo, esto es, por un grupo de probabilidades, que de ninguna manera lo harán ni más feliz ni más desgraciado de lo que en realidad es!

Con respecto a la citada filosofía de los Grandes Iniciados en los Misterios Verbales de las esencias trascendentales y trascendentes, y ante de cerrar este paréntesis dedicado a discutir las interesantes opiniones de Vaz Ferreira sobre la lógica físico-matemática, deseo hacer advertir la preexistencia fundamental, en toda la fenomenología, de un punto de partida más místico que filosófico.

No obstante del propósito original de Husserl de limitar la especulación filosófica al estudio del fenómeno

espiritual, no como producto psicológico, sino como **cosa esencial** en sí, intuita intelectualmente, enfocada, estudiada y descrita como esencia fundamental de una lógica exclusiva de formas o géneros apriorísticos; no obstante ese propósito original, repito, lo vemos arribar a la antiquísima teoría de las ideas arquetípicas, de las razones eternas, inmutables —aunque se vuelvan contra la contingencia necesaria del fenómeno—, no sujetas a generación ni a muerte, y que en algún sentido son antagónicas con toda verdadera lógica por no poderse alcanzar de un modo discursivo: “A la realidad del mundo —del mundo de que yo puedo hablar— precede de hecho, como realidad anterior en sí, la del **ego puro** y sus **cogitaciones** (reflexiones). La base natural de la realidad es secundaria en su valor de realidad: presupone constantemente lo **trascendental**. El fundamental método fenomenológico de la **épícloí** (retención en griego) **trascendental**, en la medida en que retrotrae a esta última, puede llamarse la **reducción fenomenológica-trascendental**”. (Medit. Cartesianas, § 8).

Hasta aquí, en sentido kantiano de los términos, todo es **trascendental**; pero Husserl da un paso decisivo posteriormente. Localiza el **ego** siguiendo a Paul Natorp (14), en un verdadero ambiente **trascendente**, y a mi ver, más místico que filosófico: “En la descripción no puede eludirse la referencia al yo viviente; pero la vivencia misma de que se trata no consiste en una compleción, que contenga como vivencia parcial la representación del yo. La descripción se lleva a cabo sobre la base de una reflexión objetivadora; en ella se enlaza la

(14) *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, § 4, pág. 11 y sigts.

reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual, en un acto relacionante, en el que el yo se aparece a sí mismo como refiriéndose por medio de su acto al objeto de éste. Esto implica, como es notorio, un cambio descriptivo esencial. Ante todo, el acto primitivo ya no existe meramente; ya no vivimos en él, sino que **atendemos a él y juzgamos sobre él.** (Inv. Lógicas, Tom. III, § 12, b).

Poco antes, en la misma obra, Husserl había confesado, después de citar a Natorp: "Ahora, bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos, que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de "atención, quedando "fuera" y "dentro" muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo". En esta misma parte de texto hay una cita a una nota en la cual se lee: "Después he aprendido a encontrarlo (al yo puro); he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones metafísicas (!) del yo". Llegado aquí hace otra llamada al parágrafo 6, anterior. Llenos de esperanza ocurrimos al lugar indicado, suponiendo encontrar allí al metódico modo de aprehender ese **yo puro**; pero, ¡oh decepción! sólo damos con que lo inmediato consiste en "ocurrir a los juicios de percepción interna o adecuación", en los cuales "podemos evidenciar la presencia (con pensarlo o decirlo) no sólo del yo soy sino de "incontables juicios de la forma yo percibo esto o aquello, (aquí viene lo decisivo) siempre que en ellos yo no suponga meramente,

sino que esté seguro con evidencia, de que lo percibido está dado tal como es mentado, siempre que yo aprehenda la cosa misma como es....". Ya vemos, pues, que en esta filosofía se alcanza la evidencia lógica por medio de un proceso, procedimiento o más bien acto **acertórico-afectivo**, del cual, en realidad queda eliminado todo juicio acerca de la existencia en sí del sujeto (ego) del juicio, cuya existencia se presupone, se da afectivamente por real o se acepta por pura fe. De manera que la existencia de ese yo puro, núcleo del juicio, la evidencia la fenomenología por algo así como un supuesto o axioma de sentido común, o con más precisión, de sentido ingenuo! Esto casi lo afirma el propio Husserl al decir: "Todos los juicios (empíricos) comparten el destino del yo soy, que no son plenamente aprehensibles ni expresables de un modo conceptual; son sólo evidentes en su intención viva, no comunicable adecuadamente por palabras", por que "lo aperebido adecuadamente, tanto si se expresa en semejantes enunciados vagos como si permanece inexpresso, constituye, pues, la esfera epistemológicamente primera y absolutamente segura de lo que da por resultado en el momento correspondiente la reducción del yo empírico fenoménico a su contenido aprehensible de un modo fenomenológico puro".

Si aquí la acepción filosófica del término adecuado fuera idéntica a la que le da Spinoza (deducción matemática de la regla de tres), podría aceptarse la "absoluta seguridad" de Husserl, ya como método o ya como consecuencia de esa "tercera forma de conocimiento". Pero aquí no hay nada de eso. Aquí hay un punto de partida místico (lo que es muy alemán), y luego palabras y más palabras de acepciones torcidas por una dialéctica ya bastante desacreditada.

¿Habrá necesidad de repetir que en todo esto se trata de una filosofía mística por su método y por su finalidad? De una filosofía que no obstante ser presentada en exposiciones discursivas, pseudo racionalistas, y de querer fundamentar una lógica formal pura, le niega a la razón, no sólo la posibilidad de alcanzar con sus conceptos la esencia del fenómeno, sino la no menos inaudita de separar la esencia de ese mismo fenómeno, en cuanto valor lógico, de toda psicología y de toda representación!

¿Y es esto lo que ahora se pretende presentarnos como "filosofía moderna"? Francamente, no me parece tal. Si por ejemplo, examinamos la historia de la filosofía arábiga o musulmana, nos encontramos, como es bien sabido, con una organización peripatética semejante a la de la Escolástica; pero excesivamente saturada por las tendencias místicas del neoplatonismo alejandrino, con la diferencia (si se la compara con la fenomenología) de que en los árabes (Alkendi, Alfarabi, Algazabi y Avicenna, por lo que hace al Oriente; Avempacen, Tofál y Averroes, por cuanto respecta al Occidente) la filosofía es mística en su finalidad y racionalista auténtica y declarada en el método de ascendente investigación. Fundamentalmente se trata de la aspiración a unir el alma con el "entendimiento agente"; unión que no se logra sino después de pasar por los estados intermedios del "entendimiento en efecto" y del "entendimiento adquirido". En esta unión final radica la inmortalidad nirvánica, la perfecta sabiduría y la beatitud. Es de advertir que esta filosofía —sabido o no por sus representantes neoplatónicos y musulmanes— no era creación original de ninguna de ambas agrupaciones; puesto que ese "enten-

dimiento agente" y "separado como un sol que despidе sus rayos por el mundo inteligible", no es otra cosa que aquella "Mente" de que ya muchos siglos antes habían hablado las distintas escuelas vedantinas de la India. Y no sólo esto, ya que tan superlativa concepción idealista, se afina más en su desarrollo práctico o norma de conducta, tanto en la India como entre los árabes. A tal respecto es pertinente recordar que Tofáil aísla al Solitario de toda comunicación con los seres humanos, para que pueda construir con su esfuerzo individual una ciencia propia que termina por abismarlo en el éxtasis y en la contemplación. Tofáil pretende, en última instancia —como los fenomenologistas— abstraerse de su propia y de todas las demás esencias, para no poner su atención sino en lo "uno", en lo vivo, en lo permanente —en lenguaje husserleano, en "el núcleo, en el ego"! Sólo que los musulmanes aluden a una metafísica a la que indudablemente llegan o pretenden llegar por medio de abstracciones psicológicas, y los fenomenologistas a una pseudo lógica (de la cual pretenden escindir toda psicología) originalmente trascendental y finalmente trascendente, cuyos "valores" dicen lograr de un modo "intencional puro"!

No es, pues, de extrañar que Husserl, siguiendo, con limitación expresa, a Descartes, declare que "las ciencias son simples miembros subordinados de una ciencia universal y única, que es la filosofía"; que "todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo, —no deja de ser seductora la invitación— tiene que retraerse sobre sí mismo una vez en la vida", y "tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo".

Pero no pára aquí, en esta posición individualmente negativa, la actitud que Husserl le asigna al filósofo: "Las

Meditaciones cartesianas, dice, no pretenden ser, pues, una incumbencia privada del filósofo Descartes, por no decir una mera, brillante forma literaria dada a una exposición de primeros principios filosóficos. Trazan, por el contrario, el prototipo de las meditaciones forzosas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originalmente una filosofía. Volviendo ahora al contenido de las **Meditaciones**, tan extraño para nosotros, los hombres de hoy, nos encontramos con que se lleva a cabo un regreso hacia el yo filosofante **en segundo y más hondo sentido**, hacia el **ego** de las puras **cogitaciones**". (*Medit. Cartesianas*, § 1).

El lector debe advertir que, según la fenomenología, estas **cogitaciones** (reflexiones) deben estar absolutamente escindidas de todo contenido psicológico. Se trata de reflexionar acerca de "conceptos de conceptos" y de "ideas de ideas", ajenos por completo a todo contenido empírico representativo! "**El ego así reducido** —habla el propio Husserl— lleva a cabo, pues, una especie de filosofía solipsista". No parece necesario decir, que en este sentido, Husserl se limita a seguir los pasos del obispo de Cloyne, Jorge Berkeley. A este respecto me circunscribo, pues, a insertar ciertas palabras de Turgot, relativas a tal manera de filosofar:

"Qué absurdo es eso de imaginar que suposiciones y observaciones, referentes todas ellas a objetos quiméricos, y, por consiguiente, quiméricas a su vez, puedan llevar a conclusiones perfectamente verificadas por la experiencia".

Pido excusas al lector por tan largas aunque interesantes digresiones, ajenas al asunto propio de la réplica al profesor Vassallo. Y por ello mismo, continuó con éste.

El Profesor Vassallo Moralista

Después de hacer algunas consideraciones acerca de la vida de Spinoza y de citar algunos fragmentos de sus obras, en las cuales se constata, efectivamente, el punto de partida del filósofo con respecto a su tendencia beatífica, el profesor Vassallo alude capitalmente a la "tercera forma de conocimiento" (de que ya me he ocupado), destinada a adquirir o alcanzar la verdad por la verdad misma; pero advirtiendo que Spinoza no concibe la verdad por su conveniencia con el objeto real como en la Escolástica (ni con el objeto de consciencia, añadido yo, y es a éste al que necesariamente alude la crítica que vengo examinando), apoyándose en el filósofo francés Brunshvig, considera (aventuradamente) que en nuestro filósofo la verdad se define como conveniencia de la idea con la naturaleza del entendimiento.

He dicho aventuradamente, porque para Spinoza la idea verdadera no se define, de ninguna manera, por la conveniencia de la idea con la naturaleza del entendimiento, sino por la conveniencia de la esencia de la idea (idea

en acto) con el entendimiento (15). Las ideas que emanan de la exclusiva naturaleza del entendimiento, no las incluye Spinoza en el tercer género de conocimiento: "La idea de la idea de una afección del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado del alma humana" (Prop. XXIX, 2a. Parte). Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, consideradas en su relación con el alma humana solamente, no son claras y distintas, sino confusas". (Prop. XXVIII, 2a. P.).

Y el entendimiento, según la "Ética", emana de las afecciones del cuerpo.

Con todo, esto no interesa al tópico central que aquí me propongo dilucidar. Aunque no creo necesario mayor aporte de pruebas, lo dejo de lado para hacer notar que el contenido entero de la "Ética", ya el construido por raciocinio, ya el que Spinoza ofrece como resultado de la "ciencia intuitiva" pura, tiende a la elaboración de un conjunto de principios (ética) morales teóricos, basados en una realidad metafísica, que se puede y se debe tomar como causa más bien teológica que filosófica de la actitud beatífica del propio filósofo, y de la cual partía para señalarle a la humanidad no un canon de moral humana, absoluta, en que no creía, sino más bien un fundamento de dicha interna, lógicamente alcanzado y en el cual quedaba implícitamente incluido el premio de la virtud que residía en la propia práctica de esa virtud, esto es, en el amor intelectual (conocimiento) de Dios.

(15) "Supongamos, pues, que se da en Dios una idea adecuada A, en tanto se explica por la naturaleza del alma humana. Debe darse necesariamente en Dios una idea de esta idea que se relaciona con Dios de la misma manera que la idea A". (Demostración de la Prop. XLIII). Y conste que es en el Escolio 2º de la Prop. XI, P. II y en el *Breve Tratado*, pte. II, cap. I, y no la Prop. XVIII, como dice Vassallo, en la que se expone la idea del tercer género de conocimiento.

Para comprender esto basta oírlo a él mismo:

"En cuanto a lo malo y a lo bueno, no indican nada positivo en las cosas, al menos consideradas en sí mismas, y sólo son modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí. Una misma cosa puede ser al propio tiempo buena y mala y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico, mala para el afligido; para el sordo no es buena ni mala. Aunque esto sea así, es preciso no obstante conservar esos vocablos. En efecto, puesto que deseamos formar una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana puesto ante nuestros ojos, nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho. Entenderé, pues, por bueno, en adelante, lo que sabemos con certidumbre es un medio de acercarnos cada vez más al modelo de la naturaleza humana que nos proponemos. Por el contrario, entenderé por malo lo que sabemos con certidumbre nos impide reproducir ese modelo, etc." (Prefac. a la IV Pte.).

Aquí que Spinoza también nos diga: "Por virtud y poder entiendo la misma cosa (y ésta es la acepción original del término virtud, añadido yo); es decir, el esfuerzo de las cosas en conservarse a sí mismas en su esencia verdadera. La virtud, en cuanto se relaciona con el hombre, es la propia esencia o naturaleza del hombre, en cuanto tiene el poder de hacer algo que sólo se explica por la necesidad de su naturaleza. Obrar por virtud para nosotros no significa otra cosa que obrar, vivir, conservar nuestro ser bajo el gobierno de la razón; por tanto, con arreglo al principio de la utilidad propia. En la vida es ante todo útil perfeccionar lo más posible el entendi-

miento o la razón. Y en esto consiste la felicidad más alta del hombre, su beatitud suprema. El mayor bien del espíritu es el conocimiento de Dios y la mayor virtud del espíritu conocer a Dios. El que se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos ama a Dios; y tanto más se conoce a sí mismo y a sus afectos. **Un afecto que es una pasión deja de serlo tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta. Un afecto que es una pasión es una idea confusa**".

Por lo demás, en la demostración de la Prop. VIII de la IV P. de la "Ética", Spinoza proporciona a todas luces el concluyente fundamento que legitima todo lo anterior: "Llamo bueno o malo lo que es útil o nocivo para la conservación de nuestro sér, es decir, lo que acrecienta o disminuye, secunda o reduce nuestra potencia de obrar. En tanto, pues, percibimos que una causa nos afecta de gozo o de tristeza, la llamamos buena o mala, y así el conocimiento de lo bueno y de lo malo no es más que la idea del gozo o de la tristeza, que se sigue necesariamente de la afección misma de gozo o de tristeza. Pero esa idea está unida a la afección de igual manera que el alma está unida al cuerpo, es decir, esa idea no se distingue en realidad de la afección misma, de la idea de una afección del cuerpo, más que por el concepto que tenemos de ella; por consiguiente, ese conocimiento de lo bueno y de lo malo no es otra cosa que la afección misma, en tanto tenemos consciencia de ella".

Este concepto relativista acerca del Bien y del Mal, profesado por Spinoza, es decir, este derrumbe de lo que pudiera llamarse formalismo empírico de la moral tradicional y la raigambre siempre metafísica de su ética,

hacen imposible la siguiente paradoja del profesor Vassallo:

"Mas, si nos fijamos bien en el pensamiento metafísico de Spinoza, acaso no resulte paradójal insinuar que en él es la metafísica la que se convierte en ética. La metafísica del tercer género de conocimiento de un objeto metaempírico de rígidos contornos existenciales; (La metafísica del tercer género de conocimiento, añadido yo, ni ninguna metafísica, ni ninguna teología proporciona ese conocimiento, como lo demuestra LA LECION DE KANT BIEN APRENDIDA) nos eleva tan sólo a una íntima y cálida consciencia de la divinidad; a la presencia de lo divino en nosotros como la consciencia —se ipsum sentire— de un valor infinito". A punto seguido Vassallo cita a Spinoza: "La libertad es el hábito que el alma adquiere por su unión inmediata con Dios, de no producir en sí ideas ni fuera de sí actos, como no sea bajo la forma de lo eterno".

He dicho que es imposible la anterior paradoja, porque Spinoza, sin destruir el vínculo que ha dado por existente entre lo metafísico y lo sensible, nos dice "que el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor conque Dios se ama así propio, NO EN TANTO ES INFINITO, SINO EN TANTO PUEDE EXPLICARSE POR LA ESENCIA DEL ALMA HUMANA CONSIDERADA COMO TENIENDO UNA ESPECIE DE ETERNIDAD, etc." (Pro. XXXVI, Va.). Ya vemos, pues, que al tercer género de conocimiento (percepción de las ideas en acto o ideas de las ideas) sólo se llega inductivamente por medio del conocimiento relativo, finito o sensible. Por consiguiente, en la paradoja de Vassallo se invierte el cer-

tero criterio de Spinoza. Se trata en ella de convertir en ético lo metafísico. Se encamina esto, como el lector ha de verlo, a quitarle todo valor a su metafísica, (motejando a ésta de impotente para proporcionarnos el conocimiento de un objeto **metaempírico** —según creo, se trata de una acepción caprichosa de este vocablo, de un compuesto que partiendo del sentido de las dos palabras que lo integran, diría algo así como, **conocimiento empírico de objeto metafísico**, porque con el vocablo **metaempírico** se designa “lo que se halla más allá de toda experiencia posible”, según el “Diccionario de Filosofía” por Elie Blanc— de rígidos contornos existenciales, olvidando Vassallo, si lo sabe, que ninguna metafísica proporciona el conocimiento de objetos de esa naturaleza, especialmente de **contornos rígidos!!!**) para dejar la obra del filósofo de Amsterdam reducida a una moral no ya formalista sino teológica, en el sentido cristiano del término. Esto es, a una moral sin base para Vassallo, por no ofrecernos ni un solo objeto (**metaempírico!!!**) y por la ausencia total de un Dios personalizado, capaz de obsequiarnos milagreramente esos objetos metaempíricos!

“La acusación de ateísmo, continúa Vassallo, conque lo fulminaron sus contemporáneos —el “ateo hebreo”, lo llamó Malebranche— dice bien a las claras, aparte de cualquier superficial familiaridad con sus escritos, que sólo puso en el espíritu humano el asiento de lo divino. El amor intelectual de Dios al punto de no ser posible distinguir en ese amor lo que viene de Dios y lo que viene de nosotros mismos (XXXVI, Va.) Panteísmo e inmanentismo asociados clásicamente al pensamiento de Spinoza dicen la misma cosa. Pero si lo metafísico no es un mundo metaempírico ni un Dios personal ¿qué queda por

ser sino un valor infinito incorporado a la vida humana y que sólo se expresa útilmente en una ética?"

Aquí Vassallo debió terminar su pensamiento añadiendo "quimérica"; porque, en verdad, en la "ética" de Spinoza no aparecen por ninguna parte ni los milagros del "mundo metaempírico", ni los caprichos de los Dioses personales! En esta época y sólo en ella, por la reacción mística hacia el pasado que presenciarnos, no parecerá desconcertante que un profesor de filosofía articule tal pregunta. Un profesor de filosofía que tiene la avilantez de aludir a "cualquiera superficial familiaridad con los escritos de un filósofo" a quien él no ha entendido, al punto de hablar de una proposición esencial (XXXVI, a que el mismo Vassallo alude) de la doctrina que juzga sin comprender, ya que no le es posible "distinguir en ese amor lo que viene de Dios y lo que viene de nosotros mismos"!

Mas, tengamos la paciencia de seguir oyendo al profesor Vassallo, advirtiéndole al lector que ahora viene lo más peregrino de cuanto el sutil profesor ha podido hallar en la obra de Spinoza:

"Y en efecto; dos soluciones metafísicas corren paralelas en la "Ética" de Spinoza y luchan entre sí por el predominio: una solución sustancialista y una solución ética o personalista y es esta última la que termina por prevalecer".

En estas dos últimas líneas hay varias inexactitudes: la noción sustancialista, está considerada hoy, en cuanto a su origen, tan personalista como la noción ética, sin olvidar, al hablarse del individuo, que se trata de un ente social, y que sólo por ministerio de la vida gregaria o colectiva del mismo se puede hablar de una persona

metafísica o ética. Y es que hasta ahora el concepto de substancia —spinoziana o no— al no poderse hallar como substrato objetivo, es decir, al no poderse hallar el contenido suprasensible de ese concepto, ni por medio de las **percepciones** empíricas ni por medio de las **apercepciones**, se ha convertido para la verdadera crítica filosófica en una especie de proyección o **suposición** fundamental de los objetos de conciencia. Según esto, la **substancia** no deja de ser —mientras no se logre alguna objetivación suprasensible— una suposición idealista. Esto mismo ocurre con los pretendidos valores absolutos de todas las morales, mientras no se demuestra la existencia absoluta de alguno de ellos. Spinoza es concreto —antes de la crítica kantiana— a este particular:

“El alma humana, dice, no conoce el cuerpo humano y no sabe que existe más que por las ideas de las **afeciones** de que es afectado el cuerpo (Prop. XIX, Part. II). Y en la Prop. XXXVI (de cuyo Escolio citado trunco por Vassallo nos hemos de volver a ocupar) dice lo ya citado y que el lector debe releer. Pero veamos ahora lo que he tildado de más peregrino en la crítica de Vassallo:

“Su canto de triunfo está en el Escolio de la Proposición XL de la Quinta Parte”. Y lo cita de la siguiente textual manera: “Véase ahora en cuanto al conocimiento de las cosas particulares (la personalidad, intercala Vassallo) es preferible y superior al conocimiento de las **cosas universales**; pues por más que en el Primer Libro (solución sustancialista, dice Vassallo) he demostrado de una manera general que todas las cosas, y por consecuencia el alma humana, dependen de Dios en su esencia y existencia, esta demostración por sólida y cierta que sea

afecta mucho menos el espíritu que una prueba sacada de la esencia de cada cosa particular, y llegando para cada una a la misma conclusión".

He dicho que el profesor Vassallo cita trunco el Escolio de la Proposición (no XL, como él sostiene) XXXVI. Trunco y alterado, pues ya antes en ese mismo Escolio Spinoza nos ha dicho lo siguiente que al profesor Vassallo le convenía callar en provecho medular de su tesis:

"Puesto que la esencia de nuestra alma consiste sólo en el conocimiento, cuyo principio es Dios, percibimos por esto con claridad, cómo y por qué condiciones nuestra alma resulta de la naturaleza divina en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia, y depende continuamente de Dios. He creído que valía la pena de observarlo aquí para mostrar por medio de este ejemplo cuánto vale el conocimiento de las cosas singulares que he llamado intuitivo o conocimiento de tercer género". De consiguiente, cosas singulares metafísicas!... Pero lo más grave de todo esto, radica en que el profesor Vassallo al aludir al Escolio de la Prop. XL, cita alterado a capricho el de la Proposición XXXVI. Si se comparan ambas citas del mismo Escolio se advierte el fraude, aparte de que el auténtico Escolio de la Proposición XL, dice algo que ni remotamente tiene analogía con el contenido de la última cita de Vassallo, como puede verse de seguida:

"He aquí lo que me había propuesto demostrar con respecto al alma, en tanto es considerada fuera de su relación con la existencia del cuerpo. Por esto y también por la Proposición 21, Parte I, y por otras aun, aparece que nuestra alma, en tanto conoce, es un modo eterno de pensar, terminado por otro modo eterno de pensar,

terminado por otro modo eterno de pensar, y este último a su vez por otro y así hasta lo infinito, de manera que todos juntos constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios".

Ya se ve, pues, que el campaneado canto de triunfo de la tal solución **ético-personalista**, no aparece en el Escolio de la Proposición XL ni en el de la XXXVI, que ahora inserto íntegro y en el cual hay una llamada al Escolio de la Prop. LX, p. II, decisivo en cuanto a la adulteración de Vassallo:

"Conocemos claramente por esto en qué consiste nuestra salud, es decir, nuestra Beatitud, o nuestra Libertad, a saber: en un amor constante y eterno hacia Dios, o en el Amor de Dios hacia los hombres. Ese Amor o esa Beatitud, es llamado, no sin razón, en los libros sagrados, Gloria. En efecto, si se relaciona ese Amor con Dios o con el Alma, puede ser llamado justamente Contento interior, y ese Contento no se distingue de la Gloria. En tanto se relaciona con Dios, es un Gozo, si es lícito emplear aún esa palabra; aquí acompaña la idea de sí mismo, e igualmente en tanto se relaciona con el Alma. Además, puesto que la esencia del Alma consiste sólo en el conocimiento, cuyo fundamento y principio es Dios, percibimos por esto con claridad, cómo y qué condiciones se sigue nuestra Alma de la naturaleza divina en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia, y depende continuamente de Dios. He creído que valía la pena de observarlo aquí para mostrar por medio de este ejemplo cuanto vale el conocimiento de las cosas **SINGULARES** que he llamado intuitivo o conocimiento del tercer género (Escolio de la Prop. XL, p. II), y hasta

qué punto excede al conocimiento por medio de las nociones comunes que he dicho es del segundo género. Aunque he demostrado en general en la Primera Parte: que todas las cosas, y, por consecuencia, el Alma humana, dependen de Dios (Substancia), en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia; nuestra Alma, sin embargo, no es afectada de la misma manera por esta demostración, aunque sea legítima y libre a toda duda, que si deducimos esta conclusión de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos, depende de Dios" (Escolio de la Prop. XXXVI, 5a. Parte).

A pesar del auténtico contenido del Escolio de la Prop. XL, y partiendo del adulterado criterio que él le asigna a Spinoza, el despreocupado profesor se atreve a escribir lo siguiente: "Es decir que en vez de comprender nuestra vida como una parte de la divinidad por ser el modo particular de la única sustancia (panteísmo sustancialista), lo divino, o sea, la realidad y lo absoluto, son función de la vida individual (seguramente por determinante y ministerio de la mística vassallesca), esa vida individual cuya dialéctica (?) hemos iniciado en la primera página del **Tratado de la purificación del entendimiento**, en que se problematiza ética y ontológicamente: dialéctica (?) que culmina en el tercer género de conocimiento.

"Con esta ética metafísica (parece ser más bien mística, a juzgar hasta por la alteración del título de las obras de Spinoza que realiza Vassallo, (pues a un libro que se denomina "De la reforma del entendimiento" lo disfraza con el nombre de "Tratado de la purificación del entendimiento"!)) tocamos el nudo vital —la bastar-

dilla no es de Vassallo— del pensamiento de Spinoza. Y en esta reducción ética de la trascendencia —sentido ético de la clásica immanencia de Spinoza y el único para nosotros inteligible— están el signo y el ángulo bajo los cuales se nos presenta su espléndida modernidad.

“Confesamos, sin embargo, que estos elementos vitales del sistema, (aquí Vassallo pretende justificar sus traidoras interpolaciones e inusitadas apreciaciones del sistema) Spinoza no ha sabido defenderlos explícitamente. Como filósofo —y la filosofía es también esto: explicitación, pulcritud, consciencia rigurosa— Spinoza no se atreve a decir su maravillosa originalidad. Participa, en cambio, de la concepción de la filosofía de su tiempo, y para adaptarla a ella tortura su pensamiento más íntimo y mejor. Esta concepción de la filosofía tenía en Spinoza dos fuentes: el neopresocratismo del Renacimiento, orientación hacia lo cósmico (Giordano Bruno), y el racionalismo de la tradicional ontología, AGRAVADO (estas mayúsculas no son de Vassallo) CON EL IDEAL DEL CONOCIMIENTO MATEMATICO (Descartes). Y EL PROGRAMA SUICIDA DE LA “ETICA” ES ESTE: TRADUCIR EXISTENCIALMENTE, EN TERMINOS DE EXTERIORIDAD, LA PURA INTERIORIDAD, LA INTIMA ETICA DEL TERCER GENERO DE CONOCIMIENTO”.

En primer lugar, no se necesita ni mucha agudeza ni mucho saber, para darse cuenta úno de que la referida reducción de la trascendencia no se hace, en realidad, en pro de la immanencia, ya que el profesor Vassallo, precedentemente, nos ha hecho ver la necesidad “práctica y emocional” de un Dios personal, precisamente, como ne-

cesidad reclamada por la moral del amor. Y si esto es así ¿cómo concordar esa moral emanentista con la moral inmanentista? Allá Vassallo que lo sepa! El resto del párrafo que considero, esto es, "el signo y el ángulo", etc., etc., no es sino literatura mala, y sin sentido, muy del gusto por cierto, no de los literatos tropicales, como dicen allá en la Argentina, sino de la "espléndida modernidad" que al parecer sigue Vassallo.

Sin duda, Spinoza, el hombre que escribió con su propia sangre las obras que los hombres más eminentes del pensamiento y la posteridad conciente admiraron y siguen admirando, no supo ni ver, ni exponer ni defender como filósofo, "explícitamente" los "elementos vitales" de su sistema!!! Lo mismo le ocurrió a sus muchos críticos!!! Ha sido necesario que naciera en la Argentina el profesor Vassallo para que realizara todo eso a la vez y en una sola conferencia!! Sobre todo, por carecer Spinoza de la "explicitación" (!), pulcritud y consciencia rigurosamente filosófica que tanto abunda en Vassallo! "No se atrevió el pobre Spinoza a decir su maravillosa originalidad" que, únicamente Vassallo ha podido genial y heroicamente expresar en nuestro tiempo!... Por algo hablaba Schopenhauer con tanta acrimonia de los profesores de filosofía. Profesores de inflada y vacía palabrería, los llamaba. Y entre éstos colocaba a Hegel, quien, a su decir, "confundía el principio de la razón suficiente y el principio de causalidad, para echarle, a los alemanes, tierra en los ojos, ya irritados por la educación teológica".

Conque la concepción de la filosofía de Spinoza provenía sólo de dos fuentes, esto es, de la orientación cós-

mica con Bruno y del racionalismo ontológico tradicional agravado con el ideal del conocimiento matemático de Descartes!... ¿Qué se le haría al profesor Vassallo la manifiesta influencia bíblica o rabinica hallada en esa filosofía por todos los criticos? Y pensar que, precisamente, en esta última influencia hebrea, peculiarmente la talmúdica, hubiera el profesor Vassallo podido encontrar, quizá, lo que tanto buscara infructuosamente en la "Ética", esto es, la fantástica silueta de un Dios personal! No lo halló en el libro capital de Spinoza, porque, como lo revelan su expulsión de la Sinagoga, el contenido exegético del "Tratado Teológico-político", el Apéndice de la 1a. Parte y muchas Proposiciones de la "Ética", el filósofo, el auténtico filósofo comprendió por la propia historia teocrática de su raza, que la moral proveniente de un Dios personalizado, no es moral sino caprichosa tiranía, proclive, no a elevar los elementos vitales del pensamiento y de las costumbres, sino a hacer prosperar los intereses estamentales o de casta, y muy particularmente de las castas sacerdotales.

Pero la audacia, casi inconcebible de Vassallo donde culmina es en su juicio acerca del conocimiento matemático. Y esto decirlo hoy un profesor de filosofía!... ¿Será necesario volver a recordar la acritud de Schopenhauer por los profesores de filosofía?

"Racionalmente, dice Vassallo, de la tradicional ontológica (Escolástica) **agravada** con el ideal del conocimiento matemático (Descartes)"!!! De seguro que este gravamen proviene, para la lógica de Vassallo, de la geometría analítica, descubierta por Cartesio, o bien de las funciones, o bien del cálculo infinitesimal, o bien del

cálculo integral, o tal vez de los números imaginarios o del cálculo de las probabilidades!!! ¿Acaso todos estos elementos de la lógica matemática o de la lógica pura pueden armonizarse con la lógica del profesor Vassallo?

Por todo lo anterior este formidable pensador, con criterio místico (y no digo teosófico, porque los teósofos no personalizan a Dios), dice que "el programa suicida e imposible de la "Ética", radica en "traducir existencialmente, en términos de exterioridad, la pura interioridad, la íntima ética del tercer género de conocimiento".

Es desconcertante la videncia del profesor para interpretar a Spinoza. Se la puede comparar con la de otra filosofía que anda por ahí. En la cual a golpes de frases literarias, vale decir, con preciosismos de estilo, se quiere o pretende dilucidar cuestiones ajenas a la estética artística, no a la trascendental. Parece que este profesor al hablarnos de lo "existencial" quisiera o pretendiera vincular la ética esencialmente immanente de Spinoza, con la "metafísica de la temporalidad" o con "el existir en marcha hacia la muerte", postulados por la filosofía existencialista de Martín Heidegger; pero, al parecer no le sería fácil a Vassallo vincular el "ser en el mundo" y la inmanencia temporal de esta teoría con sus manifestaciones tendencias teológicas.

En la última parte de su trabajo el profesor Vassallo llega a las siguientes conclusiones:

Que la gran afirmación de la Primera Parte de la "Ética" (hasta la Proposición XV), que constituye el **panteísmo** de Spinoza, es destruido por la duda del mismo Spinoza, expuesta en el Escolio de la Proposición XL

de la Quinta Parte de la misma obra (Escolio que, como hemos visto, no expresa lo que el profesor pretende), y que terminó por sustituir esa deducción panteísta de la Proposición XV de la Primera Parte (arriba citada y que dice: "Todo lo que existe existe en Dios, y fuera de Dios nada puede existir ni concebirse) con la que se saca de una cosa singular, o sea, conocimiento del tercer género.

Lo primero que debe advertirse al enunciado particular, es que, como el lector lo ha visto, en toda la "Ética" no aparece el tal Escolio de la Proposición XL CON EL CONTENIDO QUE LE ASIGNA EL PROFESOR VASSALLO, SINO CON OTRO MUY DISTINTO, ya citado. Y que en cuanto al contenido **inventado** por Vassallo para ese Escolio, no es sino la **adulteración preconcebida** y expresa del contenido auténtico del Escolio de la Proposición XXXVI de la Quinta Parte.

En segundo lugar, debe también advertirse la insistencia con que el profesor Vassallo habla del tercer género de conocimiento spinozista, suponiéndolo como algo antagónico con la concepción panteísta del mismo autor y que, en exclusivo, no puede provenir, directamente, sino del alma humana considerada como cosa **personal**, esto es, como determinante introspectiva de moral cristiana! Vale decir, como algo opuesto a las proyecciones o generalizaciones abstractas, o "a la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, en el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas", tercer género de conocimiento en el propio lenguaje de Spinoza. Pero según Vassallo, la concepción panteísta de este filósofo, no proviene del alma humana, ni del tercer género de conocimiento; lo único que proviene de este gé-

nero de conocimiento es una cosa personal o unas cosas personas, v. gr. Dios antropomorfo y los imperativos caprichosos y milagrosos de una moral elástica impuesta por ese mismo Dios!

Pero veamos ahora el argumento Aquiles del sabio profesor bonaerense:

"De aquí se pasa a la causalidad divina". Y cita Vassallo la Prop. XVI de la 1ª Parte de la "Ética" que dice: "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas, es decir, todo lo que puede caer bajo el entendimiento infinito". A continuación cita también el contenido de la Proposición XVIII: "Pero Dios es causa inmanente y no transitiva de las cosas". Después, como comentario añade: "Y esto que resulta claro sí es una extensión a todas las cosas de la inmanencia de lo divino en el alma (noción ética de la inmanencia: "con Pablo afirmo que todas las cosas en Dios son y se mueven", en carta 73 a Oldemburg), resulta aquí probado de una manera extraña y deficiente, por la Prop. XV ya referida".

Aparte del auténtico contenido de la carta 73 a Oldemburg, resulta peregrino el otro contenido (inmanencia de lo divino en el alma o noción ética de la inmanencia) inventado por Vassallo, precisamente, porque en el contenido auténtico Spinoza continúa sosteniendo el mismo criterio de la Proposición XV que tanto le desagrada y termina por rechazar nuestro profesor. Spinoza alude en la carta a Oldemburg a la moral de un modo general y a las cosas de un modo concreto:

"Para expresarle mi pensamiento sobre las tres obras maestras que Ud. anota, le diré que sostengo interiormen-

te, sobre Dios y la naturaleza, una opinión muy alejada de la que los nuevos cristianos (colegiantes) tienen la costumbre de defender. Creo que Dios es, de todas las cosas, causa inmanente como se dice, y no causa transitiva. Afirmino con Pablo, y tal vez con todos los filósofos antiguos, aunque de otra manera, que todas las cosas son y se mueven en Dios, o sea aun añadir que tal fué el pensamiento de los antiguos hebreos en tanto es permitido conjeturarlo según algunas tradiciones, a pesar de las alteraciones que han sufrido. De todas maneras, creer como lo hacen algunos, que el "Tratado teológico-político" se funda sobre el principio de que Dios y la naturaleza (por la que se entiende cierta masa de materia corporal) son una sola y misma cosa, es engañarse completamente, etc., etc."

Pero el profesor Vassallo es un hombre expedito, habilísimo para ver o inventar en los textos aquello que únicamente conviene a sus propósitos.

Veamos, pues, el sólido argumento antipanteísta de Vassallo:

"Pero ¿quién no ve que si las cosas son en Dios y Dios no está fuera de las cosas, Dios no es causa de las cosas —ni inmanente ni trascendente— porque ellas son Dios mismo? La idea de una causa inmanente es una *contradictio in adjectio*, ni más ni menos que la de una *causa sui*, cuya es otra manera de decir".

Empecemos por definir la frase capital del argumento vassallesco: cuando se dice que en un argumento hay una *contradictio in adjectio*, se entiende que se toma un consecuente por un antecedente. Esto sentado, puede decirse que la concepción de un Dios impersonal encierra

una *contradictio in adjectio*, cuando se identifica la obra de ese Dios con El mismo. Por ejemplo, cuando se dice que Dios y la naturaleza o masa de materia corporal son una misma cosa. Ya hemos visto que en la carta 73 a Oldenburg, con las mismas citadas palabras, niega Spinoza que en su filosofía exista esa identidad. Además, en la Prop. X de la 2ª Parte de la "Ética", dice expresamente: "El ser de la substancia no pertenece a la esencia del hombre, o, dicho de otro modo, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre". Por todo esto podemos entender que Spinoza no pretende identificar la naturaleza con Dios cuando en las Definiciones nos dice: "Entiendo por substancia lo que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse. Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita".

A esto se añade todo lo siguiente:

"La esencia de las cosas producidas por Dios no envuelve la existencia" (Prop. XXIV, 1ª P.). Porque la existencia para él es un resultado del encadenamiento causal, o ley del cambio (Prop. XXVIII, 1ª P.), determinado por la substancia.

"Dios no es solamente causa eficiente de la existencia, sino también de la esencia de las cosas" (Prop. XXV, 1ª P.). Y finalmente:

"El ser de la substancia no pertenece a la esencia del hombre, o dicho de otro modo, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre" (Prop. X, 2ª P.).

Por esto, Schopenhauer, al hacer la crítica de Spinoza, erró al sentar la pretendida *contradictio in adjectio*, pues esta contradicción desaparece necesariamente desde el momento en que no se identifiquen la substancia y la materia. Identificación postulada por Schopenhauer, y que con toda seguridad le sirvió de muletilla al profesor bonaerense!

Pero la cuestión tiene otro aspecto. En el argumento de Vassallo hay una petición de principio hasta cierto punto infantil. ¿Quién no ve, pregunto yo a mi vez, que en ese argumento se da por sentado que Spinoza en la Prop. XV (1ª P.) de la "Ética", parece haberse formado una concepción o noción personal de Dios? Vassallo se precia de conocer bien la "Ética", y sin embargo, descarta precisamente la existencia del larguísimo Escolio de esa misma Proposición, cuya validez pretende negar o destruir. Escolio que comienza con la siguiente frase: "Hay quien se forja un Dios compuesto, como un hombre, de un cuerpo y de un alma, y sometido a pasiones; las demostraciones precedentes bastan para establecer hasta qué punto están alejados los que así piensan del verdadero conocimiento de Dios".

Es verdad, pero no sólo en las "demostraciones precedentes" sino en las posteriores y en todas las obras del mismo autor abundan los argumentos para destruir la *intentiona* de Vassallo. Otro tanto puede extraerse hoy de las conclusiones e inducciones científicas de la filosofía epistemológica. Pero a qué hablarle de algo científico a un profesor de filosofía que juzga el conocimiento matemático, como gravamen de una filosofía! Y esto dicho hoy, en la época de Einstein, de Eddington, etc.,

etc.! En esto el profesor Vassallo se nos presenta como sucesor de Sextus Empiricus, quien escribió un libro titulado "Adversus Physicos", en el cual había una parte (Libro 9) titulada "Adversus Mathematicos". Sin embargo, Vassallo resulta un sucesor o discípulo anacrónico y menguado de Sextus Empiricus, porque éste hoy no se atrevería a hablar del "agravado ideal del conocimiento matemático de Descartes".

Por todo esto, y poniendo de lado todos los argumentos proporcionados por la obra de Spinoza y por la filosofía científica de nuestros días, voy a someter la noción personal de Dios hallada por Vassallo en la obra de Spinoza a una crítica de lógica exclusivamente formalista o normativa. Y esto, porque, precisamente, el argumento (*contradictio in adjectio*) erróneo esgrimido por el profesor contra el inmanentismo, se vuelve, como el bote mal calculado de una pelota, contra su propia tesis antropomórfica.

De las pruebas Ontológica y Cosmológica de la existencia de un Dios personal

"Es de la más alta importancia, decía Kant, aislar los conocimientos que, por su naturaleza y por su origen, difieren entre sí, y guardarse bien de confundirlos con otros conocimientos a los cuales se hallan unidos ordinariamente en la práctica. Así como sucede al químico en el análisis de la materia, o al matemático para estudiar las matemáticas puras; así, y más rigurosamente aún, debe proceder el filósofo para poder determinar seguramente el valor y la influencia que pertenecen con propiedad a tal o cual especie particular de conocimiento en el empleo vágabundo del entendimiento". (C. de la R. P., Estudio del Método, 3e. div. pr.).

Aludía Kant a la ley de especificación. Esta ley ha sido, por lo regular, mal aplicada al principio general del conocimiento o principio de la razón suficiente; principio éste que viene a ser el fundamento imprescindible de toda ciencia o sistema de conocimientos, es decir, de su encadenamiento causal que es no sólo opuesto sino distinto de un simple agregado de los mismos. Por esto, lo que vincula entre sí los miembros de un sistema cientí-

fico, no es otra cosa que el principio de la razón suficiente. Cuando se alude, no a un agregado de conocimientos, sino a una ciencia, cada conocimiento en ella se deriva de un conocimiento anterior como de su propio principio. Ya Platón en su tiempo profesaba tal principio:

"Etiam opiniones verae non multi pretti sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget" (Men, p. 385).

El principio en sí de la razón suficiente se expresa afirmando:

Nada existe sin una razón de ser.

Wolf expresó esto mismo en latín de la siguiente manera:

"Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit".

Schopenhauer lo expresó en alemán diciendo:

"Nichts ist ohne Grund wareum es sei". Literalmente traducido esto expresaría o tendría el siguiente sentido: Nada es sin fundamento de por qué ello existe.

Pero a la vez que este principio de la razón suficiente, existe el de causalidad, según el cual, en todas las ciencias se determinan los efectos y otras nociones acerca de la necesidad de las consecuncias, que provienen del mismo principio, y que Aristóteles expresaba del siguiente modo:

"Omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est" (Metafísica).

Pero ¿hasta dónde es válido en la naturaleza, esto es, fuera del hombre, el principio de la razón suficiente? ¿Será verdad que nada existe sin una razón que justifique

su existencia? Por ejemplo, los niños viables, nacidos monstruosos, los animales dañinos para el hombre! Claro es que la monstruosidad de un niño y la existencia de tales animales, tienen causas patológicas y biológicas que hacen posible su existencia.

Sin embargo, la cuestión radica en averiguar si se debe o no llamar "razón" a la causa o causas que viabilizan la existencia defectuosa y dañina de tales seres. Supongamos que sí se pueda denominar razón o razonables a esas causas. ¿A qué lógica pertenecen? Por decontado que pertenecen a la lógica biológica, suponiendo con Le Bon que se puedan comprender dentro de esta denominación las fuerzas naturales o la energía. Pero la anormalidad de los fenómenos aducidos y la vida de los animales dañinos, al ser antagónicos, no digamos con los conceptos del Bien y del Mal sino con la existencia normal del hombre, hace muy dudoso y muy discutible que los principios de esa pretendida lógica biológica estén pautados por la suficiencia en sí del canon de la lógica corriente y hasta según una normativa divina que el hombre pudiera comprender o inducir.

Pero, demos por sentado que pertenecen a una lógica divina o a una lógica de la naturaleza. En este caso es necesario convenir en que existe un **principio de la razón suficiente** armónico con el **principio de causalidad** o constituyen un solo y único principio fundamental de existencia y subsistencia de las **Formas** reales, transitorias del mundo, superpuesto por sobre toda concepción lógica y de moral humana.

Si por el contrario, la existencia y subsistencia de todas las **Formas** (biológicas o no) pueden incluirse den-

tro de una lógica humana, es necesario separarlas del principio de causalidad, ya que en este caso, la existencia de todo ser —regular o anormal— estaría condicionada por un grupo de sucesos físicos **causales** contradictorios en muchos casos con lo que el hombre llama **razones**, en los dominios precisos de su **criteriología moral**.

Todo esto nos sitúa ante un dilema terrible: si la divinidad o la naturaleza actúan como **causa**, esta **causa** nada tiene que ver con la razón humana. En este caso el principio de la razón suficiente no alcanza la comprensión de esa causalidad —como parece casi evidente. Si a esa causa divina o de la naturaleza, por añadidura, se le superpone una lógica divina, esotérica (oculta) para el hombre, no podría identificarse de ninguna manera con la lógica humana, y por consiguiente con ninguna interpretación humana. Esto implicaría el doble fracaso del **principio de razón suficiente** y del **principio de causalidad incontradictoria**.

Pero como esto no eliminaría de ningún modo ni la existencia de la causalidad (ley del cambio) universal, ni la existencia de la lógica humana, precisa ahora averiguar hasta dónde, a la vez, se identifican, si se identifican, o se separan, si se separan, en la mente humana, el principio de razón suficiente y el principio de causalidad.

Esto último sin olvidar que el mundo del conocimiento humano, es decir, el de su **representación**, está determinado por el mundo real, ya que el cuerpo del hombre y el pensamiento del hombre, no pueden separarse de esa misma realidad, sea como fuere el modo de captarla, sus propias percepciones sensibles.

Investigando la cuestión desde sus orígenes, halla-

mos que ni Platón ni Aristóteles distinguieron de un modo preciso o singular el principio de razón suficiente, aunque lo enunciaron varias veces de un modo tácito, como algo axiomático: "Necesse est, dice Platón, quicumque fiunt, per aliquod causam fieri quomodo enim absque ea fierent" (Philebo).

Aristóteles en las "Analíticas Posteriores" (II, 11) nos dice:

"Causam autem quatur sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedem sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta, id cujus gratia".

Como se sabe, en esta clasificación se halla el origen de la división de las causas generalmente adoptado por los escolásticos, esto es: **"causas materiales, formales, eficientes y finales"**. Es la misma clasificación que trae Suárez en las **"Disputationibus metaphysicis"** (disp. 12, sec. 2 et 3). Arvirtiendo que la obra de este gran filósofo jesuita, es no sólo un verdadero manual de la filosofía escolástica, sino probablemente el mejor de ellos. Esta misma división se halla más razonada en la metafísica de Aristóteles:

"Evidentemente, dice éste, es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la primera causa. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera, es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es la materia, el sujeto; la tercera el principio del movimiento; la cuarta, que corresponde a la precedente, es causa final de las cosas, el bien, porque el bien es el fin de toda producción" (I, 3).

Aquí como lo vemos, se confunden o se consideran como una sola y única cosa el **principio de la razón suficiente** y el **principio de causalidad**. Para que el lector pueda darse cuenta de ello, trataremos de analizar la acepción de los términos empleados.

En Aristóteles "la esencia, forma propia de cada cosa", designa el carácter distintivo del ser, lo que **entra en la definición** y a la vez la **forma bajo la cual se concibe necesariamente cada objeto**. Otras veces el estagirita sustituye esta fórmula con otros términos equivalentes a lo que los escolásticos llamaron luego **quidditas, causa formalis, forma substancialis**. La segunda, "materia del sujeto" o "causa materialis" vendría a ser más tarde en la filosofía de Schopenhauer, el **substratum** de las Formas cambiantes del mundo, regidas por la ley del cambio (causalidad) e impulsada por la fuerza cósmica que aquel filósofo llamaba voluntad.

El "principio del movimiento", es según Aristóteles, lo que hace pasar el sujeto, la materia, de lo posible que es su naturaleza, a la realidad: la determina, la señala con un carácter distintivo, en una palabra, le da una forma, como **causa efficiens** que es.

La cuarta o "causa final" de las cosas, radica en el bien. Esta interpretación se encuentra muchas veces en Platón, especialmente en **Gorgias**; pero fué Aristóteles quien le dió carácter sustantivo al encerrarla en la fórmula "por motivo de".

No obstante la confusión vista, en las "Analíticas posteriores" (I, 3), Aristóteles hace una distinción que permite comprender que él había captado la diferencia existente entre la **noción** de una cosa y su **causa**:

"Saber, dice, que una cosa es, difiere mucho de saber por qué ella es o existe.

En el primer caso el filósofo aludía al principio del conocimiento y en el segundo al principio de causalidad. Sin embargo, Aristóteles en todas sus obras confunde recíprocamente ambos principios, como sería fácil comprobarlo.

Otro tanto le ocurrió a Sextus Empíricus, quien afirmaba:

"El que pretende que no existe ninguna causa, o bien no tiene ninguna causa para pretenderlo, o bien tiene una. En el primer caso, su afirmación no es más verdad que la afirmación contraria; en el segundo, prueba por su misma aserción que existen causas" (Adversus mathematicos, lib. Adversus physicos parág. 204).

En general, la filosofía antigua no distinguió con precisión ambos principios. En Santo Tomás se halla la misma ya citada cofusión:

"Aquello por lo cual una cosa se constituye en su propio género o especie es lo que significa por la definición, lo cual indica lo que la cosa es (quid est res), de aquí se deriva que el nombre de esencia ha sido mudado por los filósofos en nombre de quiddidad (quidditas, causa formal). Y esto es lo que el filósofo (Aristóteles) —en Libro VII de la Metafísica— llama frecuentemente "quod quid erat esse" o sea: esto por lo cual algo tiene el ser (hoc, per quod aliquid habet esse quid), (Del Ente y de la Esencia, I).

Más tarde, dentro de la propia evolución teológico-filosófica del Medievo, la ley de causalidad vino a ser para los escolásticos un axioma situado por encima de

todo examen: "Non Inquirimus, dice Suárez, **an causa sit, quia nihil est per se notius**" (Disp. 12, sec. 1). Aquí, se advierte que los teólogos se habían dado cuenta de lo peligroso que era para la existencia de las pretendidas bases filosóficas de la fe, el poner a remontar o girar el pensamiento dentro del círculo de los encadenamientos causales, siguiendo la eterna ley del cambio que es en lo que viene a resolverse toda causalidad.

Todavía, no obstante ser Descartes el fundador del análisis subjetivo, se halla en él la ya apuntada confusión. Por ejemplo, en la respuesta a las segundas objeciones con respecto a la filosofía primera, dice en el axioma I: "No hay ninguna cosa existente de la cual no se pueda preguntar cuál es la causa de que exista; pues esto mismo se puede preguntar de Dios, no porque tenga necesidad de alguna causa para existir, sino porque la misma inmensidad de su naturaleza es la **causa** o la **razón** por la cual no tiene necesidad de ninguna causa para existir".

La confusión aquí es visible como en ninguna parte. Aludiendo a este mismo axioma pensaba Schopenhauer que Cartesio debió decir: "La inmensidad de Dios es un principio de conocimiento por el cual resulta que Dios no tiene necesidad de causa". Sin embargo, de todas maneras subsiste la confusión de los expresados principios. Como parece imposible que Descartes fuera incapaz de distinguirlos, es necesario atribuir esta confusión a un propósito deliberado, sobre todo si se piensa lo siguiente: La ley de causalidad reclamaba aquí a su vez una causa; pero él desliza en su lugar un principio de conocimiento, porque éste no le obligaba ir tan lejos como el otro, además de despejar de este modo y con ayuda del propio axioma, la senda para alcanzar la prueba ontológica de

la existencia de Dios, de la que concretamente fué el inventor, pues San Anselmo se había limitado a hacer una indicación general (15).

He dicho que parece imposible que Descartes fuera incapaz de distinguir entre los dos principios, porque el autor del **Discurso del Método** tenía que conocer el capítulo VII del segundo libro de las **Analíticas Posteriores** de Aristóteles, en donde se lee que "la definición de una cosa y la prueba de su existencia son dos puntos diferentes y eternamente separados, ya que por la primera aprendemos lo que la cosa significa y por la segunda aprendemos que ella existe", pues a su propio decir "la existencia no puede jamás formar parte de la esencia, toda vez que el ente no está incitadamente comprendido en la naturaleza" (*Essæ autem nullius rei essentia est, quadoquidem ens non est genus*).

Con todo, Schelling reverencia la prueba ontológica

(15) La prueba ontológica de la existencia de Dios, la expresó Descartes de la siguiente manera: "Soy un ser imperfecto, rodeado de cosas imperfectas, y sin embargo, del seno de esta imperfección, me elevo por el irresistible esfuerzo de mi pensamiento y de mi corazón a la idea de una perfección soberana que poseo en su plenitud y une en sí la inteligencia, el poder, la sabiduría, y en una palabra todos esos atributos de los cuales no percibo en mí y alrededor de mí sino una vana sombra. ¿De dónde me viene esta idea sublime? No puede salir de mi fondo imperfecto y miserable, ni puedo tampoco haber encontrado su modelo en este imperfecto universo; resta sólo que esta idea de perfección me venga del mismo ser perfecto, que la ha depositado en mí para ser como la marca del obrero impresa en su obra". (*Medit. III*). Por ello, en las respuestas a las segundas objeciones (*Axioma X*) Descartes terminaba: "In conceptu entis summe perfecti, existentia necessaria continetur" (en el concepto de un Ser soberanamente perfecto, la perfección y la necesidad están comprendidas en él). Como ya en el axioma IV de las citadas respuestas se nos ha dicho que "toda la realidad o perfección que hay en una cosa se encuentra formal o eminentemente en su causa primera y total", no es difícil ver que si todas las otras cosas piden una causa, a Dios, a quien se ha llegado por la escala de las demostraciones cosmológicas, le basta la *inmensidad* comprendida en su propia *noción* o la *suma perfección* comprendida en el concepto.

"Esta es, decía Schopenhauer, la vuelta de destreza de los Jugu-

y Hegel construye toda su doctrina haciendo una "ampliación monstruosa" de esa misma prueba ontológica; monstruosa porque aquí, como se ha observado, todo se reduce a probar que una noción establecida exclusivamente por el principio del conocimiento, no puede contener nada en si contradictorio con su definición. Como se advierte fácilmente, en esta causa *sui*, esté o no personalizada, se toman las palabras y las ideas por hechos; palabras e ideas con las que sólo se logra, en cuanto a hechos causales, una exacta *contradictio in adjectio*.

Paso ahora a examinar la cuestión de las bases lógicas y físicas de la prueba cosmológica de la existencia de Dios, advirtiéndole que toda investigación o crítica del sistema de Spinoza, no puede realizarse si se pierde de vista o se deja degradar el vínculo necesario, existente en él, entre la *prueba ontológica* y la *prueba cosmológica* de la existencia de Dios. No porque ese sis-

dores de cubilete, en la ejecución de la cual se sirve uno inmediatamente, *in majorem Dei gloriam*, de la confusión entre las dos significaciones capitales del principio de la razón. Examinada a toda luz y sin prevenciones, esta famosa demostración ontológica, es verdaderamente una bufonada o chocarrería de las más divertidas. Cualquiera, con ocasión de cualquier suceso, se crea una noción compuesta con toda clase de atributos, entre los cuales se pone especial cuidado en que no falte el atributo de realidad o existencia, sea que este atributo se enuncie cruda y abiertamente, sea, lo que es más conveniente, que se le oculte encubierto detrás de cualquier otro atributo, tal, por ejemplo, *perfectio immensitas* o cualquier otra cosa análoga. Porque es sabido que se puede extraer de una noción dada, por medio de simples juegos analíticos, todos los atributos esenciales, es decir, aquello de que se compone la noción, lo mismo que los atributos esenciales de estos atributos, los cuales son entonces *lógicamente verdaderos*: vale decir: que su principio de conocimiento se halla en la noción dada. En consecuencia, nuestro hombre escogió esta noción —que formara a su gusto— e hizo resaltar el atributo de realidad o de existencia; en seguida vino a sostener que un objeto que correspondía a una noción, tiene una existencia real e independiente de esta misma noción: *War der Gedanke nicht so verwiinscht gescheut, Man war versucht ihn herrlich dumm zu nennen* (si la idea no fuera tan diabólicamente ingeniosa, se vería uno

tema, que en realidad constituye una **suposición metafísica** de tendencia teológica, necesite para existir de una o de otra de estas pruebas, sino porque, precisamente, ha venido a demostrar la imposible subsistencia **aislada** de una u otra de ellas.

En el sistema de Spinoza, la prueba ontológica no puede escindirse de la cosmológica, aducida con el mismo fin. I esto, que dentro de ese sistema es de buena y exclusiva crítica, lastimosamente no ha sido advertido por ninguno de los críticos de Spinoza. Tal vez el mismo Spinoza no se dió cuenta del estrecho vínculo que creaba fundamentalmente (por medio de las demostraciones geométricas) entre ambas nociones.

Entro ahora a exponer la cuestión de la prueba cosmológica (antes de conectarla con la ontológica, como lo reclama la lógica y como parece lo reclama la experiencia), no precisamente porque el examen de las afir-

tentado a denominarla superlativamente tonta). Por lo demás la respuesta muy simple que hay que hacer a esta demostración ontológica es la siguiente: Todo depende de la cuestión de saber de dónde has tomado tú esta noción. ¿La has sacado de la experiencia? En buena hora; en este caso, su objeto existe y no tiene necesidad de otra prueba; al contrario, ha aparecido ella en tu propio cerebro. Entonces todos sus atributos no prueban nada; no es sino una pura quimera. Que la teología haya debido recurrir a semejantes demostraciones a fin de poder poner pie en el dominio de la filosofía; dominio que le es enteramente ajeno, pero en el cual se sentiría muy satisfecha de instalarse, esto es, precisamente, lo que hace apreciar por adelantado y muy desfavorablemente sus pretensiones". (*De la Cuádruple Raíz del P. de la R. S.*).

Pero a toda esta argumentación de Schopenhauer, puede agregarse algo, probablemente desconocido por el mismo filósofo y que se halla expuesto en las obras completas de Descartes editadas por Cousin, t. I, pág. 282-83. Ya hemos visto que la idea de la perfección al no poder provenir de la imperfección humana y de la imperfección del mundo, debe provenir de la perfección de Dios; pero el propio Descartes nos dice, en la parte ya citada de la edición de Cousin: "Pero quizá yo también sea alguna otra cosa que no imagino, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios *estén en alguna manera en potencia en mí*, aunque no se manifiesten aún y en nada hagan sentir

maciones de Vassallo pida tales extremos doctrinales, sino porque me he ido dejando ir, de reflexión en reflexión, en el estudio de Spinoza, hasta hallar o **crear inducciones** que el gran pensador no pudo prever. Pero ya se sabe, **está en la indole de las grandes obras del pensamiento**, el hecho de provocar en quien las estudia y es capaz de penetrarse de su esencia, invenciones abstractas que, originalmente no se hallan en la fuente subjetiva que las provocara a hacerse nueva realidad mental.

Para juzgar la consistencia de la prueba cosmológica de la existencia de Dios, es necesario empezar por la discriminación del valor demostrativo del **principio de la razón suficiente** en el devenir de los objetos de la percepción: —“**principium rationis sufficientis fieri**”, como lo denominó Schopenhauer (16).

su acción. En efecto, experimento ya que mi conocimiento *aumenta y se perfecciona poco a poco*; y no veo nada que pueda impedir que no aumente progresivamente así hasta el infinito, ni tampoco por qué, así desarrollado y perfeccionado, yo no pueda adquirir por medio suyo todas las perfecciones de la naturaleza divina (las que el hombre ha hallado en su pensamiento y atribuye a la divinidad), ni en fin, por qué el poder que tengo para la adquisición de estas perfecciones, si es verdad que están ahora en mí, no sería suficiente para producir las ideas” —incluida por supuesto la de la perfección absoluta—. (Ni los subrayados ni los paréntesis son de Descartes).

Vemos, pues, que el fundamento de la prueba ontológica, esto es, la *idea de la perfección soberana de Dios*, es una resultante evolutiva, tan evolutiva como la de cualquiera otra idea humana. Para convenirse de ello basta con observar la propia evolución histórico-social de la idea de Dios: el hombre primitivo asigna atributos a la divinidad consonos con su estado mental, por ejemplo, se lo imagina como un poderoso guerrero (omnipotencia) o como un hábil brujo mezcla de quiromántico y de sacerdote, (piache); pero no como un ser absolutamente perfecto, ya que el guerrero o el piache, como es bien sabido, se halla sometido en la imaginación del primitivo que le obedece y lo adora, a tales o cuales *razones supersticiosas* que limitan sus poderes. De modo que los atributos que estructuran la *noción primitiva* de la

(16) “La Cuádruple Raíz del Principio de la Razón Suficiente” edic. alemana de Francfort sur-le-Mein, 1847.

Debido a este principio, todos los objetos que aparecen en la representación sucesiva, constituyen el conjunto de una realidad experimental de vínculos, basados en el discurrir de un tiempo sensible o psicológico que a su vez emerge del ritmo existente entre la movilidad interna del sujeto y la movilidad externa de los grupos de sucesos naturales que estructuran los objetos.

Advierto de pasada, que esta última teoría personal, (ampliamente expuesta en mi obra inédita "**Conjunción de Paralelismos**", terminada en 1925) lógicamente parece poder explicar y creo que explica, no sólo las divergencias aparentes del sujeto y del objeto, sino la original identidad real de ambos (problema que tanto ha preocupado a las modernas escuelas de filosofía alemanas), diferenciándose, para la mente humana, por las desigualdades dinámicas de estabilizaciones y funcionamientos distintos, dentro de lo determinado: desigualdades que

divinidad, no contienen todavía, esto es, originalmente, el concepto de *perfección absoluta* que le sirviera a Descartes para demostrar la pretendida validez de la prueba ontológica. Como se ha visto, él mismo se encargó de replicarla. Y a la vez, la prueba de la evolución humana de esa noción, la hallamos en la ya evolucionada mitología griega, cuyos dioses aparecían con atributos humanos, infra-humanos, etc.

Todo esto viene a probarnos que la idea de la divinidad, o mejor dicho, las suposiciones metafísico-teológicas conque el hombre civilizado constituye o se forma esa noción central, son siempre, esto es, en todos los grados de la evolución de su pensamiento, meras determinaciones inmanentes a la naturaleza en general y en particular, inmanentes a la organización biolo-psicológica de su cuerpo, como lo enseñara Spinoza en su tiempo con más o menos certeza científica. Esto se demuestra de otra manera a la vez: siguiendo la propia evolución moral de la más dogmática de las religiones, por ejemplo, la evolución de la moral cristiana. Hoy sabemos que la moral profana, inspirada por la idea de hacer el bien por el bien humano en sí, es muy superior a la moral cristiana, de base místico-utilitaria, como lo he comprobado en *La Mas-carada Cristiana*. Esa perfección de la moral profana o seglar, quiéranlo o no las distintas Iglesias cristianas, las obliga a ir a la zaga de esa evolución. Pero de aquí se desprende una conclusión inesperada con respecto a la noción absoluta de la perfección divina aparecida en el hombre. Radica esta en que Dios (para quien por definición no hay

muy probablemente obedecen a **diversidad de grados de estabilización cuantitativa de la energía, en la evolución universal de la materia.** Esta teoría, por otra parte, a mi ver, abre una senda adecuada para alcanzar una posición desde la cual se puede columbrar, con respecto a la realidad o cosa en sí, la **certidumbre de una verdad objetiva, dentro de lo que cae, de esa misma realidad, en el campo limitado de los fenómenos psicológicos, de los entes de razón y de las exclusivas exactitudes analíticas de la lógica formal.**

Cuando uno o varios **objetos para el sujeto** toman o pasan a un nuevo estado, este último ha sido precedido por otro. Al precedente se le llama **causa**, al consecuente **efecto.**

Aquí, por parecerme razonablemente concluyente, voy a citar unas palabras de Arturo Schopenhauer, expuestas en la obra ya citada y también en "El Mundo Como Voluntad y Representación":

"Cuando, por ejemplo, se incendia un cuerpo, es necesario que esta inflamación haya sido precedida por un estado: 1º, de afinidad por el oxígeno, 2º, de contacto con el gas, 3º, de cierto grado de temperatura. Como la inflamación debía producirse inmediatamente desde que se presentara este estado, y como no puede producirse sino en este momento, ha sido necesario que este estado

presente, futuro ni pasado), si conocía esa evolución de la moral profana ¿por qué no la instituyó como principios éticos o como axiomas de moral en la mente del autor o de los autores del Evangelio, impidiendo a la vez la inferioridad intrínseca, por utilitaria, de las enseñanzas de este Código ante la moral humanista, es decir, ante el producto de la actividad libre de la mente humana? Y si no se conocía ¿cómo explicarse el atributo intemporal de omnisciencia, tan necesario e imprescindible a la noción de su absoluta perfección, especialmente, si se alude a la idea de un Dios personal que le hable o le revele, *directamente*, su pensamiento a los hombres?

no haya existido antes y que no se haya realizado sino en el preciso instante en que tuvo lugar. La producción de este estado se llama **cambio**. Así la ley de la causalidad se refiere exclusivamente a los cambios y no tiene relación sino con ellos. Todo **efecto** es, en el momento de producirse, un **cambio**, y por el hecho mismo de no haberse producido antes, nos envía infaliblemente a otro **cambio** que lo ha precedido y que es su **causa** con relación al primero; pero este **segundo cambio**, a su vez, se llama **efecto** con relación a un **tercero** por el cual ha sido necesariamente precedido. Es esta la cadena de la causalidad, y **necesariamente no tiene principio**. Por consiguiente, todo estado nuevo que se produce debe provenir de un cambio que le precede; por ejemplo, en el caso citado, la inflamación del cuerpo debe estar precedida por la asociación de calor libre, de donde ha debido provenir la elevación de la temperatura; esta asociación ha debido tener a su vez por condición un cambio precedente, por ejemplo, de la reflexión de los rayos solares por un espejo ardiente; éste, a su vez, por la desaparición de una nube que le celaba el sol; este último por el viento; éste por la desigualdad de la densidad del aire, que ha sido determinada por otras condiciones, así sucesivamente al **infinito**. Cuando un estado, por ser la condición de la producción de un nuevo estado, contiene todas las condiciones determinantes salvo **una sola**, hay la costumbre de llamar a ésta, cuando aparece finalmente como última en fecha, la **causa**; esto es justo en el sentido de que uno se atiene a este último cambio, que en efecto es decisivo; pero, una vez hecha esta reserva, observamos que un carácter determinante en el estado causal no tiene, por el hecho de ser el último, ninguna superioridad sobre los

otros para establecer de una manera general la unión causal entre los objetos... Así, pues, se puede en rigor, llamar **causa** la última circunstancia determinante de un estado, en vista de que viene a completar el número de condiciones requeridas y que en consecuencia es su aparición la que constituye, en el caso dado, el cambio decisivo; pero cuando se examina el caso en su conjunto, es el **estado completo** el que implica la aparición del estado siguiente, el que debe ser considerado como causa. Las diversas circunstancias determinantes que tomadas en conjunto completan y constituyen la causa, pueden ser llamados los momentos de la causa o también sus **condiciones**: la causa puede, pues, descomponerse en condiciones. En sentido contrario, es del todo falso llamar, no al estado, sino a los objetos, una causa... Es absurdo decir que un objeto es la causa de otro objeto, primero, porque los objetos no contienen sino la forma de la causalidad, y también la **materia**, y porque ésta ni se crea ni se destruye; en segundo lugar, porque la ley de la causalidad no se refiere sino exclusivamente a los **cambios**, es decir, a la aparición y a la cesación de los estados en el tiempo, en el cual ella regula la relación en virtud de la cual el estado precedente se llama **causa** y el siguiente **efecto** y su vínculo necesario la **consecuencia**".

Es, pues, necesario reconocer que la ley de causalidad no tiene lugar o no es sino sucesión de cambios en los estados materiales. Hoy puede añadirse que tal proceso tendría su determinación eterna en condensaciones alternativas, y muy probablemente **reversibles**, de la energía. Se puede aludir, por inducción, a diferencias de potencial energético, condensado según graduaciones di-

versas de estabilización y desestabilización que, vendría a estructurar, desde siempre, con su dinamismo incesante, todos los fenómenos físicos del cosmos.

Pero si nos limitamos a los cambios materiales que a diario percibimos, y sostenemos, con respecto a nuestro conocimiento, que el vínculo de los fenómenos representativos lo proporciona el entendimiento, tenemos a la vez que advertir, al recordar que la materia no es estática sino esencialmente dinámica o electrónica, que este mismo trabajo conjuntivo del entendimiento y el entendimiento en sí, serían inexplicables sin los cambios en los elementos dinámicos y en la complexión del substratum que los primeros estructuran y de donde a su vez provienen los cambios sensibles peculiares de la función de pensar. O dicho sintéticamente con otras palabras, que si al tratarse de la ley de causalidad nos hemos de referir necesariamente a un encadenamiento de cambios, el vínculo real externo o el vínculo mental interno de estos mismos cambios, ya se refiera a la naturaleza o al fenómeno psicológico, en cuanto al conocimiento posible, no puede desvincularse de ninguna manera del dinamismo e inestabilidad de los elementos electrónicos de la materia—energía estabilizada. Porque el pensamiento, que es una forma de movimiento, es inexplicable sin la desestabilización de la materia. Por donde se comprende que la concepción de un entendimiento radicalmente estático, no es sino una creación imaginativa ajena a toda realidad, y que de consiguiente, los vínculos que éste establece entre unos y otros fenómenos psicológicos o relaciones representativas, no pueden, en buena lógica, sino aludir a una diferencia de ritmo dinámico existente entre su funcionamiento específico y la corriente de las sensaciones

empíricas, siendo, indudablemente, más lento el trabajo de aquél que las oleadas de éstas.

De esta diferencia de ritmo interno, existente entre el funcionamiento específico del entendimiento y la corriente de las intuiciones, emerge a la vez, pese a Schopenhauer, el tiempo psicológico, que es el único tiempo conocido, y que es el escenario móvil en donde se realizan los hechos de la experiencia. Y la prueba de esto la hallamos en que ningún cambio causal (sea externo o interno el vínculo) existe sin un cambio precedente. Por donde venimos a comprender que la cordura no está constituida por la existencia de una pauta estática de psicología, sino por la regularidad funcional de los cambios mentales que llamamos entendimiento.

Pero la ley de causalidad tan sencillamente expuesta por Schopenhauer, no ha sido generalmente entendida de tan simple manera por la mayoría de los filósofos. Casi todos éstos han enseñado que la causa es aquello por lo cual una cosa llega a ser, o bien, lo que produce una cosa o la hace realizarse.

“No puede ser, enseña Santo Tomás, que la misma existencia sea causada por la misma forma o **quiddidad** de la cosa, digo, como causa eficiente, pues así alguna cosa sería causa de sí misma—lo que es imposible. Luego es necesario que todas las cosas cuya existencia es distinta de su naturaleza tengan su existencia de otra. Y como todo aquello que es por otro se reduce a aquello que es por sí, como a la causa primera, es necesario que haya alguna cosa que sea para todas las demás la causa de su existencia (**causa essendi**) por ser ella existencia únicamente. De otro modo iríamos en infinito en las causas, puesto que toda cosa que no es existir únicamen-

te tiene causa de su existencia, como ya se dijo. Claro es, pues, que la inteligencia es forma y existencia que tiene la existencia (esse) del primer ente, que es existencia solamente. Y este es la primera causa que es Dios (Tesis XXIII). Todo aquello que recibe algo de otro está en potencia de aquello (que recibe) y aquello que es recibido es su acto. Luego es necesario que la misma forma o quiddidad, que es la inteligencia, esté en potencia respecto a la existencia que recibe de Dios y aquella existencia recibida es a modo de acto. De este modo encontramos potencia y acto en las inteligencias, no —en cambio— forma y materia sino en lenguaje equivoco. De donde padecer, recibir, ser sujeto y todo lo demás que parece convenir a las cosas por razón de la materia convienen también a las sustancias intelectuales igualmente como a las corporales, como dice el comentarista (Averroes) en el Libro III". (Del Ente y de la Esencia).

Aparte de que el principio de causalidad, como se ha dicho, no tiene o trae su origen de hechos provenientes de los objetos, sino de un encadenamiento de sucesos provenientes de los cambios incesantes de los estados materiales, o lo que es más exacto, de las trasmutaciones de la energía al estabilizarse en distintos grados cuantitativos; aparte de esto, puede decirse, examinando en concreto las afirmaciones de Santo Tomás, que la existencia no puede ser nada original, si para serlo, esa existencia (esse) ha de autoconocerse o ser inteligible. Todo lo que conoce, y con más razón, todo lo que se autoconoce, para conocer, en el sentido de la lógica humana, debe estar o ser en cierto grado de estabilidad o permanencia. Este estado o este ser es necesario por dos razones: primera, porque sin una Forma (física), esto es, sin una estabili-

zación relativa, de materia inorgánica u orgánica, ni se puede aludir a la existencia de algo concebible objetivamente, y también, porque sin las estabilizaciones transitorias de la materia orgánica, no hay **funcionamiento** alguno que posibilite la actividad que llamamos **memoria**, imprescindiblemente necesaria en todo pensar; **segunda**, porque la existencia concreta y clara de toda idea, está en proporción directa de su propia limitación lógica y representativa. Además, es imposible concebir una representación mental cualquiera sin la precedente existencia de **Formas materiales** que la determinen como estímulos externos al sujeto que piensa, y de donde luego provienen, por proyecciones de este pensamiento, las relaciones abstractas que llamamos conceptos puros, aparte de que el pensamiento no existe en el espacio, sino como resultado del funcionamiento orgánico del cuerpo humano (**Forma**).

La existencia original, que es a la vez esencia potencial de las cosas del mundo, debe considerarse como algo en permanente y eterno cambio (**causa efficiens**). Por esto no hay cosas distintas de su naturaleza, como lo enseñara Santo Tomás. La inteligencia humana (única que conocemos) es algo posterior y determinado por el funcionamiento de las **Formas (materiales)**. Todo lo que pueda considerarse como existencia eterna, es algo que necesariamente debe hallarse en constante y eterno cambio (porque no hay ni es concebible existencia absolutamente estática alguna), y ajeno radicalmente a toda forma estática de pensamiento. **Lógicamente**, no hay, pues, **inteligencia cósmica original** (independiente de toda Forma material) que pueda a la vez ser **existencia** y forma pura (**quiddidad**), vale decir, (con los filósofos árabes Avi-

cena, Averroes y con Santo Tomás, quien los copia en esto) entendimiento agente. Porque para que, dentro de la **lógica humana**, exista una **inteligencia concebible** es preciso la precedente existencia de un cuerpo (**Forma**), y en esta última, formas mentales —más o menos contingentes— y formas representativas, provocadas, empírico-intuitivamente, por los estímulos de las **Formas físicas** del mundo exterior al sujeto que conoce y piensa. Por todo esto, se concibe sí, la **realidad de una existencia original, en quien hacer sea pensar**, anterior a todas las determinaciones objetivas y cambiantes de nuestro mundo o dimensión; pero ha de ser una existencia activa (**causa efficiens**), esto es, una **potencia inestable en sí misma**, una realidad en eterno cambio, siendo a la vez ajena a toda **Forma ponderable** y revelándose en **Formas mínimas de energía** (electrones, protones, etc.) imponderables, recíprocamente trasmutables y transitorias en sus diminutas existencias corpusculares.

Como es consecuente, de esta determinante de los fenómenos objetivos y subjetivos del mundo, de esta **causa efficiens**, de esta existencia original, emergería espontánea, necesaria e ininteligible, la ley universal de las probabilidades, objetivamente canalizada por los cambios múltiples y siempre contingentes del mundo físico, esto es, por el principio de causalidad.

Claro está que esta ley de probabilidades, no emerge de un modo inteligiblemente expreso en la **causa efficiens**. Ella en sí misma sería inmanente, necesaria e intrínsecamente se confundiría con sus modos de existir.

Santo Tomás nos habla de un primer ente que es existencia solamente (**causa essendi**). Esto para evitar la existencia del cambio infinito, que es (según puede in-

ducirse por los fenómenos naturales) la verdadera causa eterna, circular y probablemente reversible que algunos filósofos denominaron "el retorno eterno". Por ello, si Santo Tomás al aludir a la **causa essendi**, no la considera a la vez como **causa efficiens**, es decir, como una causa eternamente cambiante, aparte de caer en una auténtica **contradictio in adjectio** (pues sólo lo que cambia permanentemente puede considerarse a la vez como **antecedente** y **consecuente**, sin recíproca confusión), se ve obligado a presuponer la **realidad** ilógica de algo que **existe sin cambiar**, es decir, de algo estático! Porque pese a Aristóteles (a quien Santo Tomás sigue a través del comentario de Averroes), la existencia de un primer motor inmóvil (Dios), nos conduce a la fuente imperfecta y estéril de un Dios inactivo, es decir, imperfecto, porque no puede concebirse ni es imaginable el modo en que un Ente estático pueda originalmente vincularse con una dinámica universal que hoy no es ningún misterio para la inteligencia del hombre.

Todo este comentario proviene, como es natural, de la lógica humana. Si existe otra lógica, si hay otros medios (la Revelación, por ejemplo) para saber de estas cosas, esa lógica o esos medios, no son humanos, y el pensamiento racionalista del hombre estaría demás.

Por su parte, el filósofo alemán Wolf afirmaba: "**Causa est principium a quo existencia, sive actualitatis alterius dependet**".

Las opiniones anteriores, revelan que sus autores, al tratar de la causalidad, pierden de vista que ésta no alude sino a **cambios de Forma**, y cuando más a **cambios de grados cuantitativos** en las estabilizaciones de la energía que denominamos materia. Schopenhauer habla, a este particular, de la "indestructibilidad de la materia".

No creo en esto ni en toda la metafísica palabarrera que se ha elaborado para probar la existencia de **formas metafísicas espirituales** (no aludo a las formas mentales o psicológicas que son relaciones o proyecciones subjetivas del funcionamiento dinámico de los órganos materiales, y sin el cual no pueden existir). No se concibe la existencia de Forma alguna sin materia, precisamente, porque no sólo al desaparecer sino al alterarse toda Forma dada, **estabilizada** que llamamos materia. Lo indestructible, a todas luces, es la energía, que en sí misma es tan desconocida como la materia, que es sólo un concepto y de la que no conocemos sino la traducción sensible que nos proporcionan las intuiciones empíricas de nuestros sentidos.

Únicamente en este sentido de la existencia eterna de la energía y de los cambios materiales de Forma que realiza, se puede aceptar el juicio de Schopenhauer, según el cual "nacer, llegar a la existencia, es, precisamente hablar de una imposibilidad para lo que nunca ha existido precedentemente". Porque esta misma eterna y original existencia de la energía o de algo que en sí mismo es esencialmente dinámico, nos impide aludir, intrínsecamente, a algo que nazca o llegue a ser, ya que la aparición, crecimiento o evolución, desgaste, agotamiento y desaparición de las Formas materiales, no responde en verdad ni a un nacimiento ni a una desaparición de algo que esencialmente no existiera ni llegue a dejar de existir. Para comprenderlo así basta con pensar que las Formas materiales no existen por sí mismas sino en algo. La existencia de este inmanente, activa, inclusive el origen, organización y subsistencia de los elementos que las constituyen, no nace ni perece o se extinguen jamás.

Por esto mismo advertimos la imposibilidad de que "existan cosas que tengan una existencia distinta de su naturaleza", como lo postulara Santo Tomás. La existencia es inmanente a la cosa que existe. Podría decirse a este respecto que la naturaleza naturante (**natura naturans**) es la energía y la naturaleza naturada (**natura naturata**) la materia o estabilización transitoria de la energía. Ante la concepción monista de Spinoza, cada día más cónsona con la experiencia científica, se han desvanecido no sólo la concepción dualista de Santo Tomás (**ens in quantum ens** y de **ens mobile**) articulada por el Angel de la Escuela de conformidad con Aristóteles y Boecio, sino la de todos los filósofos, escolásticos o no, que la sostuvieron.

Aquí es necesario hacer ver que todos los singulares y falsos modos conque clásicamente los filósofos interpretaron la causalidad, propendían a ocultar una intención teológica. Con esta premeditación se realizaron intentos verdaderamente peregrinos. Por ejemplo, se trató de someter los efectos a la causalidad interpretada como ley del cambio; pero se excluyó de éstos a la causa, para lo cual su autor, Mr. Thomas Brown, filósofo inglés, autor de semejante armadijo (17) destinado a atrapar y conservar creyentes, hubo de transformar la causa en objeto, y en objeto substancialmente teológico, personalizado, como en Santo Tomás. "Esta causa prima, dice Schopenhauer, de la misma manera que la causa sui—alude aquí a Spinoza a quien no supo comprender por no diferenciar substancia y materia—es una **contradictio in adjectio**. Pero la primera expresión es más frecuentemente empleada que la segunda; se acostumbra a no

(17) *On the relations of cause and effect*, 1835.

pronunciarla sino haciendo un gesto grave, solemne, realizado muy particularmente por los **Reverendos** ingleses, quienes vuelven los ojos de una manera muy edificante, cuando, con voz enfática y conmovida dicen "la causa primera"—esta **contradictio in adjectio**".

Otro tanto se le puede decir al profesor Vassallo, a quien oímos hablar de esta **causa primera** con énfasis tan reverente como el de los reverendos ingleses, para oponerla a la **causa sui** o inmanencia de Spinoza, a cuya doctrina volvemos ahora, después de haber juzgado que la concepción de una **causa primera** o Dios personal, extra natura, contiene una concepción estática de Dios inarmonizable con la dinámica del universo, amén de presentar, por confusión del principio de razón suficiente con el principio de causalidad, una decisiva **contradictio in adjectio**; decisiva en realidad y no imaginaria como la que Vassallo encuentra en la inmanencia spinoziana, como voy demostrándolo en este trabajo.

La contradicción de la **causa primera**, además, es evidente por lo siguiente:

Toda causa es un cambio necesariamente precedido por otro cambio, y así hasta lo que a la vez es **finito e infinito**: finito, porque cada grupo de sucesos físicos (objeto, Forma concreta, masa, materia o estabilización de energía) es limitado específicamente dentro de la actividad de sus límites, esto es, dentro del perímetro de la actividad dinámica que lo constituye en sér singular y denominado, y así mismo aparece en nuestro conocimiento representativo, sea cual fuere la diferencia intrínseca que exista entre el fenómeno y la cosa en sí; cambio infinito, circular o reversiblemente infinito, porque, si lo primero, sería como la tierra para un caminante que se

propusiera recorrerla en una misma dirección hasta hallarle un límite, pues cada grupo de sucesos físicos es la resultante de cambios múltiples, complejos, sucesivos y concomitantes que nunca la mente humana podrá alcanzar a comprender en su totalidad inestable e incesante; si lo segundo, es decir, si esos cambios son reversibles, como lo inducen a creer los saltos cuánticos, entonces lo infinito proviene de una especie de tejido de líneas inconmensurables de energía que se entrecruzan de un modo eterno y complejo en distintas direcciones.

Esto nos prueba que no es concebible un primer estado de estabilidad cualquiera, de donde provinieran estados subsiguientes, debido a que ese estado inicial (causa primera), no puede subsistir a la vez como algo indeterminado y como algo determinado o forma estable. A este respecto decía y decía bien Schopenhauer, a quien cito ahora de memoria: Si ese primer estado, en si mismo hubiera sido causa, los estados sucesivos debieran haber existido en todo tiempo, sin excluir el estado actual, que no hubiera podido dejar de existir en él. Si al contrario, ese estado no ha comenzado a ser causal sino en un momento dado, es necesario que en ese momento cualquier cosa haya venido a **cambiarlo**, para que dejara de estar en reposo; pero en este caso se ha producido un cambio, al cual debemos buscarle a su vez la causa, es decir, el cambio que ha precedido a este cambio; al fin nos encontramos en la escala de las causas, es decir, de los cambios que preceden a los cambios. Es esta la inexorable ley del encadenamiento causal que nos obliga a ir de eslabón en eslabón de un modo ilimitado.

El valor probatorio de este viejo argumento, cobra inusitada gravedad en nuestro tiempo, debido al conoci-

miento experimental que hoy se tiene de la constitución electrónica de la materia, considerada como estabilización de la energía. Esta estructura no permite suponer la existencia absoluta de ningún estado original, ni tampoco la estabilización absoluta de ningún objeto material. Todo estado o masa u objeto, es a la vez, en cierto sentido, una apariencia y una estabilización o realidad fugaz. De modo que no se puede concebir la existencia de ningún primer estado o causa estática, ni después de iniciada la determinación causal, ninguna Forma u objeto en reposo material perfecto. Todo, esencialmente, se resuelve en cambios energéticos y cinéticos de elementos intra-atómicos, determinados por la energía intrínseca e inmanente de los mismos.

Lo anterior me servirá (en otro estudio) para enfocar y desvirtuar la crítica que Schopenhauer hiciera de la doctrina de Spinoza, a quien debido al punto de partida del autor del "Mundo como Voluntad y Representación", no le era permitido comprender a cabalidad, no obstante su admiración por el mismo filósofo. Aludo a este asunto aquí, porque después de haber alumbrado las cavernas en donde el profesor Vassallo trata de hallar principios para refutar a Spinoza, haré ver al lector en este estudio la poca consistencia lógica de los argumentos con que el profesor argentino ensaya, ramoneando en este pasado, interpretar, de un modo zurdo, la doctrina de un filósofo como el autor de la "Ética"; doctrina que él nunca ha podido entender y que, algo modificada, cobra mayor valor demostrativo cada día.

Después de haber examinado el valor lógicamente negativo de las pruebas ontológica y cosmológica de la existencia de un Dios personal, como **primer principio** del

encadenamiento causal, demostrando que encierran una **contradictio in adjectio** mucho más decisiva que la que el profesor Vassallo pretende hallar en la inmanencia spinoziana, vuelvo a ocuparme, nueva y directamente de sus afirmaciones, amén de proponerme demostrar que por el camino de la inmanencia, se llega a la suposición metafísica más aceptable para el hombre verdaderamente razonador, por ser la de Spinoza la única concepción teológica a que se puede llegar por medio de las demostraciones filosóficas.

Como termina el Profesor Vassallo

Repite aquí lo ya dicho, al dejar de lado al profesor Vassallo para ocuparme de las pretendidas pruebas ontológica y cosmológica de la existencia de un Dios personal: Esto es, que dentro de la propia filosofía de Spinoza hay argumentos para destruir, de acuerdo con el criterio general de la "Ética", las objeciones del profesor bonaerense,—y digo dentro de esa filosofía, porque fuera de ella y con determinaciones de base científica moderna, también abundan razones para ese mismo fin que un profesor de filosofía no debía desconocer, para evitarse el error de presentar como argumento Aquiles simples deducciones de criterio teosófico.

Los primeros los aduce el mismo Spinoza: "Ninguna substancia (metafísica) puede ser producida o creada por otra substancia" (Cor. de la Prop. VI y Esc. 1 de la Prop. VIII, P. I.). "Fuera de Dios no puede existir ni ser concebida substancia alguna. La substancia extensa (materia) es uno de los atributos de Dios y la cosa pensante es otro atributo de Dios. No puede formarse de ningún atributo de una substancia un concepto verdadero de que se deduzca que esta substancia (la metafísi-

ca) pueda ser dividida. Una substancia absolutamente indivisible es infinita" (Prop. XIV; Cor. II; Prop. XII; Prop. XIII de la P. I.).

Ahora le voy a aclarar al profesor Vassallo el contenido de estas enseñanzas, para que no vuelva—con respecto al filósofo judío—a incurrir en peticiones de principio, si éstas no fueren expresas!

Para lograr esta claridad, debo empezar por aludir a la propia carta 71, del epistolario spinoziano, dirigida a Oldenburg, citada fragmentariamente por el profesor Vassallo: "Afirmo con San Pablo, y tal vez con todos los filósofos antiguos, aunque de otra manera, que todas las cosas son y se mueven en Dios, oso añadir aún que tal fué el pensamiento de todos los antiguos hebreos, en tanto es permitido conjeturarlo de acuerdo con algunas tradiciones y a pesar de las alteraciones que las mismas han sufrido. De todas maneras, creer como lo hacen algunos, que el Tratado teológico-político se funda sobre el principio de que Dios y la naturaleza (entendida como cierta masa o materia corporal) son una sola y misma cosa, es engañarse completamente".

Habiendo comprendido bien el contenido final y negativo del fragmento de la epístola en cuestión, ya es más fácil desennubecerle el entendimiento al profesor Vassallo. A cuyo efecto, no le será difícil comprender, dentro de la filosofía de Spinoza, que la substancia y la materia no eran para aquel filósofo una misma cosa, aunque ambos atributos, originalmente sí lo fueran, porque la substancia, a su juicio, era metafísica y determinadora, y la materia extensa, física y determinada; por ser la substancia infinita y la materia finita; la primera siendo algo en sí y existiendo por sí, y la segunda, un

atributo caracterizado por infinitos modos. Pero como Dios es esa substancia que determina las Formas materiales y mentales del mundo, nada puede existir en este mundo material o mental, sin quedar comprendido en la substancia, porque aunque ésta no es igual a sus atributos, son estos únicamente lo que el entendimiento percibe de esa substancia, amén de que las Formas transitorias que esta materia toma, nada pueden ser sin la existencia y la subsistencia, toda vez que ni existen ni subsisten por propia determinación, sino por la de ese algo impersonal que Spinoza llama substancia y cuyos dos atributos capitales, según el 2º Corolario de la Prop. XIV, son la extensión y el pensamiento. Por todo esto no es difícil de comprender a la vez que cuando Spinoza habla de una substancia absolutamente infinita e indivisible (Prop. XIII), no alude ni puede aludir, como lo comprueba la carta a Oldenburg, a la materia, que sí es divisible hasta cierto límite y que no es infinita.

A esto hay que añadir lo siguiente: En la Proposición VII de la 2ª Parte de la "Ética" Spinoza nos dice que "el orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas". Esto hoy no puede pensarse sino desde el punto de vista original de ambas—ideas y cosas. Pero no puede negarse que Spinoza al reaccionar contra su maestro Descartes en este sentido, es decir, al suprimir toda diferencia entre los atributos de extensión e inteligibilidad de la substancia, en buena lógica, unificaba teóricamente ambos atributos.

Pero hay algo más. La ley de causalidad no puede hoy seguirse teniendo como exclusivamente subjetiva, ni tampoco radicarse en los objetos reales, sino en los cambios, amén de que tampoco puede considerarse el mundo

que nos es dado como un mundo ideal o representativo, es decir, ajeno a los cambios materiales o de energía estabilizada; porque toda representación necesariamente es posterior al doble cambio y a la recíproca armonía de los sucesos externos y de los sucesos internos de nuestra sensibilidad. Esto también lo vió Spinoza al enseñar que la idea de la afección que experimenta el cuerpo humano, al ser afectado por los cuerpos exteriores a él, debe envolver la naturaleza del cuerpo humano y también del cuerpo exterior (Prop. XVI, P. II).

Por otra parte, aunque el orden y conexión de las cosas u objetos (considerados éstos de un modo extenso, es decir, en sus dimensiones de masas materiales) no es igual al orden y conexión de las ideas, tal identificación sí se hace cierta cuando se tiene en cuenta, de acuerdo con la experimentación científica moderna, que originalmente la constitución de las ideas y de las cosas es siempre electrónicamente la misma.

Lo que Spinoza no podía sino presumir genialmente en su tiempo, lo puede afirmar el filósofo hoy con mayor rigor, induciéndolo del actual estado de las experiencias científicas; afirmarlo para **objetivar** en su origen las determinantes **subjetivas** del pensamiento, no sólo unificando el **sujeto** y el **objeto** en una sola realidad elemento-corpuscular, sino eliminando el dualismo kantiano de **fenómeno** y **cosa en sí** en una única **realidad elemental** de donde luego provienen tanto la dimensión transitoria de la **extensión**, como la no menos transitoria dimensión de lo **inteligible**.

Pero este realismo completo de Spinoza, por una determinante más religiosa que filosófica proviene en el autor de la "Ética" de un idealismo trascendental bien

claro, como puede verse por los siguientes pensamientos:

"Todo lo que es es en Dios y nada puede existir ni ser concebido sin Dios".

"La existencia de Dios y su esencia son una sola y misma cosa".

Es verdad que también nos dice:

"Dios es cosa pensante y cosa extensa"; pero en la Proposición V de la II P. nos dice también:

"Las ideas, tanto de los atributos de Dios como de las cosas singulares (modos), reconocen por causa eficiente, no los objetos cuyas ideas son, o en otros términos, las cosas percibidas, sino Dios mismo en tanto es cosa pensante".

Ya ve, pues, el profesor Vassallo, dentro de la filosofía de Spinoza, como las cosas, de la lógica del sistema, están o son en Dios, que Dios o la substancia no está a la vez, fuera de ellas, y que, sin embargo la substancia es causa immanente de ellas sin ser idéntica a ellas.

Hasta aquí la explicación que puede darse sin salirse del criterio spinoziano. Pero hoy la substancia (que puede seguir subsistiendo para quien satisfaga las necesidades de su pensamiento y de su sentimiento con la filosofía, tal vez muy legítima, de las suposiciones metafísicas) lo mismo que el éter, al no presentar ningún carácter físico y al no ser lógicamente necesario, como hipótesis científica para la explicación de ningún fenómeno, cede filosóficamente el puesto a otra entidad —en sí misma desconocida en cuanto a su esencia y no en cuanto a su determinación constitutiva y electrónica— presente evidentemente en todos los grupos de sucesos cósmicos, o

mejor dicho, en todas las llamadas regiones, Formas u objetos y animales. Aludo a la energía.

Pero hay algo más, y es que con la sustitución filosófica de la substancia por la existencia experimental de la energía dinámica, han desaparecido también, **esencialmente**, los dos atributos capitales de la primera: la materia extensa y la materia inteligible (*cogitata*)—meros estados transitorios de una realidad elemental única—o, hablando en lenguaje corriente, lo que diera lugar al criterio ingenuo, con respecto al **sujeto**, a la doble creencia en el **materialismo** y en el **espiritualismo**, y con respecto al **objeto**, a la también doble creencia en el **idealismo** y en el **realismo**; porque estos cuatro aspectos, se han convertido, como tal vez presintiera Spinoza de un modo confuso, en una única y dinámica realidad que nuestros sentidos no pueden aprehender de un modo empírico-intuitivo e inmediato; realidad electrónica de la energía, con cuyas condensaciones se estructuran por igual el **sujeto** y el **objeto** que, en verdad no son sino dos especializaciones funcionales de una única y móvil realidad.

El conocimiento experimental nos autoriza para considerar filosóficamente la materia como energía estabilizada, relativamente; el espíritu ó pensamiento, como resultado de la desestabilización de esa misma materia, encauzada por el funcionamiento habitual y específico de las Formas de la materia viva—Formas en las cuales la materia constitutiva de las mismas, se debe tener como mucho más estable, en cuanto a la renovación de su propia estructura, que la materia consumida por el funcionamiento especial de los órganos en sus permutas constantes con el medio respectivo.

Al mismo respecto apuntado, otro orden de consideraciones que debe tenerse en cuenta, es el siguiente:

Las matemáticas están estructuradas esencialmente por formas de pensamiento. De consiguiente, aparecen como un producto, no como una causa del pensamiento. Aquí que la energía, estabilizada como materia de las Formas vivas, y de cuyo posterior funcionamiento, desestabilizador, proviene el pensamiento, sea anterior y determinante de éste. Por consiguiente, cuando los matemáticos conciben a Dios como un matemático, o como la razón fundamental de toda verdad matemática, parece olvidan que antes de todo matemático, antes de toda verdad matemática, o lo que es lo mismo, antes de existir el pensamiento posibilitador de los axiomas y teoremas matemáticos, debe existir la energía de donde todo el pensamiento matemático proviene—pensamiento necesariamente humano, por ser humana toda la matemática que el hombre conoce!

Puede aducirse otro fundamento menos original al criterio de los matemáticos. El fundamento teológico-metafísico tradicional de los filósofos orientales, particularmente indostánicos. Y según éste, suponer que Dios es un espíritu o pensamiento universal, ajeno a toda la determinante subjetiva del pensamiento humano. Pero como no es concebible para la mente humana la existencia de un espíritu o pensamiento estático alguno, se nos presenta aquí la necesaria unificación de ese pensamiento divino con la energía cósmica. Sobre todo cuando se recuerda que en Dios, por definición, la esencia y la existencia son una sola y misma cosa, y que por consi-

guiente, en El la acción y el pensamiento, la voluntad y la idea son inseparables.

Vemos surgir las Formas todas de la naturaleza: surgir corpusculares, desarrollarse, llegar a la plenitud, y después, declinar, involucionar, envejecer y desaparecer. Pero la energía que ha producido todos estos cambios y trasmutaciones; la energía que también se degrada y seguramente desaparece en nuestro sistema para reaparecer en otro, no es, no puede ser estática en ningún sentido. Porque si su esencia es la movilidad, el encadenamiento causal que determina, no puede ser otra cosa que la ley de los cambios.

Ocurre lo mismo con la substancia spinoziana. Esto es, que la materia está o es energía, pero que a la vez no es la energía, porque la diversidad de combinaciones materiales de las Formas del mundo físico desaparecen todas, y la energía subsiste.

¿Y cómo es que la materia está o es energía y simultáneamente no es la energía?

Hay un fenómeno físico corriente y muy conocido, denominado inducción. Este fenómeno, no obstante de ser algo concretamente experimental, es bastante adecuado para explicarnos la posible determinante de un grupo de sucesos sobre el determinado grupo de otros sucesos, sin que entre ambos exista comunicación directa y no obstante de constituir los cambios del primero la causa de los cambios del segundo.

Objetivamente este fenómeno es el siguiente: Si por el carrete de hilo metálico forrado de una bobina, se hace pasar una corriente eléctrica de alguna intensidad, se advierte (en otra bobina de la misma clase, situada a

poca distancia de la primera y sin ninguna conexión directa con ésta) que cada vez que se inicia o se termina la mencionada corriente, o en otras palabras, que cada vez que se interrumpe o se restablece el circuito, se desarrolla en la otra bobina, una corriente inducida de sentido o dirección contraria.

Este fenómeno nos demuestra que la corriente eléctrica (materia imponderable) del primer circuito, de ninguna manera ha pasado ni es posible que esté presente en el arrollamiento metálico del segundo circuito, y sin embargo, en este circuito o carrete, su actividad nos evidencia la presencia de una energía venida de fuera, y que determina a la vez la aparición de una corriente eléctrica inducida, esto es, de una corriente de materia imponderable o energía.

Según esto, la energía no es materia; pero es la determinante de la materia. Lo mismo ocurre con la hipótesis spinoziana de la substancia. Sólo que en un caso se alude a verificaciones experimentales que nos hace palpar la existencia—por decirlo así—de la energía cinética o potencial. En tanto que cuando se alude a la substancia metafísica, no se puede hablar sino de una suposición; suposición idéntica a todas las otras suposiciones metafísicas.

Pero... volvamos a oír al profesor:

"La proposición XXIX (de la I. P.) formula el **de-terminismo**"—dice Vassallo, escribiendo el último término en bastardilla como para señalar la pesadilla que le ocasiona el concepto correspondiente, y de seguidas cita el texto de la aludida proposición: "Nada hay de contingente en la naturaleza; todo está en ella determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y pro-
T.U

ducir algún efecto". Este texto viene comentado de la siguiente manera: "Aunque debe notarse que la **necesidad** de que se trata no es tanto una causalidad física como una causalidad lógica: la **necesidad** con que de la **esencia**—es decir, del concepto—de la **única substancia** derivan todas las cosas".

Para poder hacer la anterior afirmación precisa, precedentemente, averiguar si Spinoza consideraría posible la separación, en Dios, de la **esencia** y de la **existencia**. Y algo más, probar que la causalidad, lógicamente considerada, es ajena en absoluto al empirismo, hasta el grado no sólo de ser un concepto puro, sino de provenir u originarse exclusivamente de un concepto. Ningún filósofo ha estudiado mejor este asunto que David Hume, cuyas conclusiones son válidas todavía hoy para la ciencia; conclusiones que de ninguna manera se pueden compaginar con la anterior afirmación de Vassallo: "Toda idea de causalidad, dice Hume, de un objeto, pasa a través de una impresión, y, por consiguiente, toda relación perceptible, ya de conveniencia o de discordancia, debe ser común a la vez a los objetos y a las intuiciones" (18).

Por cuanto hace a las enseñanzas de Spinoza, con respecto al particular aquí tratado, no nos limitemos a conocer el contenido de la Prop. XXIX, cuestionado por el profesor Vassallo, sino que debemos conocer su pensamiento con la misma amplitud conque lo expone en el Escolio de esa misma Proposición: "Antes de proseguir quiero explicar lo que debe entenderse por **Naturaleza Naturante** y **Naturaleza Naturada**, o más bien hacerlo

(18) *Tratado de la Naturaleza Humana.*

observar. Porque por lo que precede, creo que ya está establecido que debe entenderse por Naturaleza Naturante lo que es en sí y es concebido por sí, o dicho de otro modo, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, o sea Dios, en tanto se considera como causa libre. Por Naturaleza Naturada entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o dicho de otro modo, de la de cada uno de los atributos o también todos los modos de los atributos de Dios, en tanto se les considera como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas".

Pero lo más curioso de todo esto radica en la siguiente afirmación del profesor Vassallo con respecto a la **Proposición XXIX**:

"De esa infinidad de cosas que debe seguirse de la naturaleza divina, Spinoza no ha tratado sino de una sola: del alma humana". Y cita nuevamente al filósofo: "Explicaré solamente lo que puede conducirnos como de la mano al conocimiento del alma humana y de su beatitud suprema". Aquí, contradiciéndose a renglón seguido, continúa el profesor, se ponen los dos atributos paralelos: **extensio y cogitatio** y la conexión gnoseológica que resulta: "El orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas".

Vamos a cuentas. Si la necesidad de la naturaleza divina es, como lo desea Vassallo, no física sino lógica, esencial hasta el grado de no ser sino un concepto, ¿por qué entonces se queja de que entre la infinidad de **cosas** (cosas son objetos o grupos de sucesos físicos en lenguaje moderno) que deben seguirse o provenir de esa necesidad de la naturaleza divina, Spinoza no trate sino de una so-

la, del alma humana? Por añadidura ¿a cuáles dos atributos se referiría Vassallo, después de habernos dicho que el filósofo no trata sino de uno solo, y sobre todo, después de decirnos que la necesidad de la naturaleza divina no es física? Porque el atributo de extensión (**extensio**) es físico o no hay nada que lo sea. Por ello, precisamente, enseña Spinoza que "nada hay de contingente en la naturaleza". Por lo demás, es de todo punto incierto que Spinoza únicamente aluda al alma humana:

"El alma humana no conoce el cuerpo humano y no sabe que existe más que por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo humano" (Prop. XIX, 2ª P.). Y este pensamiento está ampliamente aclarado en la Demostración de la misma Proposición.

A esto se añade que la propia identidad de orden y conexión existente entre las ideas y las cosas, en el supuesto de existir substancialmente, no puede referirse en exclusivo al alma humana, como el mismo Spinoza lo expresa.

En los cuatro párrafos finales de su trabajo nos dice Vassallo:

"¿Qué valor tiene la teoría de la substancia? La definición de la substancia—para los que hemos aprendido la lección de Kant (19)—no puede establecer siquiera re-

(19) El lector va a ver en esta nota como deja de ser cierta que el profesor Vassallo se sepa la lección kantiana. Por lo menos, lo que a continuación enseña Kant, no tiene posible concordancia con las objeciones que el profesor pretende hacerle a Spinoza: "Como el tiempo, dice el autor de la "Crítica de la Razón Pura", no puede ser percibido en sí mismo, se sigue que eso permanente en los fenómenos es el sustratum de toda determinación de Tiempo, y también, por consiguiente, condición de la posibilidad de toda unidad sintética de las percepciones, es decir, de la experiencia. Y toda existencia, todo cambio en el Tiempo, no debe considerarse más que como un modo de lo que dura y no cambia. Lo permanente, pues, en los fenómenos es el objeto

motamente su existencia. ¿Cómo deducir los atributos **extensio** y **cogitatio** sin la experiencia? Nuestra fórmula sobre el primer libro es esta: **Toda la doctrina de la substancia, no es más que el tercer género de conocimiento puesto en proporciones existenciales. La interioridad traducida en términos de exterioridad; el valor proyectado en ser o existencia. De aquí nacen su deficiencia y su debilidad**".

En primer término ¿a qué experiencia aludirá Vassallo? Será a la de la causalidad conceptual!... Aquí también parece que el profesor olvida lamentablemente la lección de Kant, quien nos dice: "Ningún carácter de la existencia de una cosa puede, en modo alguno, hallarse en su simple concepto. Porque aunque ese concepto sea tan completo que en él nada falte para concebir una cosa con todas sus determinaciones interiores, la existencia, sin embargo, nada tiene que ver con todas esas determinaciones; la cuestión se reduce a saber si una cosa nos es dada de tal suerte que su percepción pueda preceder en todo caso al concepto. El concepto, precediendo la percepción, significa la simple posibilidad de la cosa; la

mismo, es decir, la substancia; mas lo que cambia o puede cambiar es sólo el modo de existencia de esta substancia, o mejor dicho, sus determinaciones... Las determinaciones de una substancia, las que sólo son modos de su existencia, se llaman *accidentes*. Siempre son ellas reales, porque conciernen siempre también a la existencia de la substancia (las negaciones sólo son determinaciones que expresan la no existencia de alguna cosa en la substancia). Cuando se atribuye una existencia particular a esas determinaciones reales en la substancia (por ejemplo, el movimiento considerado como un accidente de la materia) se llama entonces a esa existencia *inherencia*, para distinguirla de la substancia que se llama *subsistencia*... La permanencia, es pues, una condición necesaria, por la que únicamente pueden determinarse los fenómenos como cosa u objetos de una experiencia posible". (*Análítica Transcendental, Analogías de la experiencia*).

perecepción que da al concepto la materia, es el solo carácter de la realidad" (*Analítica Trascendental, Postulados del Pensamiento*).

Según las últimas afirmaciones del profesor Vassallo, lo único existente en su filosofía, es la vida psicológica, o para decirlo en el lenguaje de su pretendido maestro, el fenómeno! Y es este hombre quien dice haber aprendido la lección del filósofo de Koenisberg! ¿Qué se le habrá hecho, entonces, "la cosa en sí"?

Vassallo termina su crítica de Spinoza de la siguiente manera: "La metafísica más ostensible de Spinoza es una traducción, necesariamente imperfecta de su doctrina esotérica. El no tuvo el coraje—o la clara consciencia de su originalidad, y su secreto actúa en su obra un poco en la sombra, aunque constituye la trama consciente en que se asienta el sistema visible.

"Cautó fué el lema de su vida, lema de perseguido y de solitario. Y se piensa involuntariamente en esa palabra (**cauto**) cuando se le ve defender el plumón de su pensamiento con la dura y fría coraza del método geométrico, que lo pone en el plano inclinado de la substancia, cuando él sabe mucho antes que Hegel, que la substancia ha de ser elevada a sujeto. Esta desproporción entre su contenido y su realización es, precisamente, el drama—por desgracia no sólo literario y formal—de la "Ética".

Pero aparte de toda esta hueca literatura de relumbrón, tan al gusto de ciertos suramericanos de nuestro tiempo, ¿qué es lo que dice este señor? El método geométrico, como todo otro método matemático, v. gr. el algebraico, es exclusivamente mental, vale decir, peculiar de la lógica formal. ¿Por qué, pues, ha de conducir al

plano inclinado de la substancia? El concepto de substancia es, metafísicamente, **fundamental y cualitativo**. ¿Qué tiene que ver entonces con el método geométrico, que es **cuantitativo y heteronómico** por definición? En esto conviene, como se ha visto, hasta Kant, quien como se sabe, examinaba los valores trascendentales por vía analógica con la experiencia posible y con cierto escepticismo.

Y precisamente, es Kant quien nos va a señalar todo el desconcierto mental en que se agita el profesor Vassallo: "Claro está que la representación **yo soy**, que expresa la consciencia que puede acompañar a todo pensamiento, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero no ningún conocimiento, por consiguiente, ningún conocimiento empírico; es decir, ninguna experiencia. Para eso es menester, además del pensamiento de algo existente, la intuición, y aquí, la intuición interna, en cuya relación, es decir, al Tiempo, debe el sujeto ser determinado; lo que sólo por medio de objetos exteriores puede realizarse, de tal suerte, que la misma experiencia interna no es posible sino mediante y por medio de la experiencia externa". (**Analítica Trascendental, Refutación del Idealismo**).

Pero hay algo más: ¿de dónde saca este profesor que Spinoza supiera antes y como Hegel que la substancia deba ser elevada a sujeto? Esta afirmación, por cuanto a Spinoza respecta, o es especialmente gratuita o revela una ignorancia elemental de la filosofía contenida en la "Ética". Pues en la 3ª proposición de su primera parte, el autor dice expresamente (y en esto de

acuerdo con casi todos los filósofos antiguos, quienes la llamaron éter):

“Por substancia entiendo lo que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”. Según esto, la substancia es anterior a sus afecciones. Y las afecciones están en los atributos (*extensio* y *cogitatio*), vale decir, en los modos de las cosas y sobre todo en el sujeto humano. En esto se equivocó tanto Vassallo como Gentile, a quien parece copiar y quien en sus notas a la edición latina de la “*Ética*” sostiene, con respecto a la substancia, que es por acaso que estas definiciones vienen después de la causa de sí.

En cuanto a Hegel, no es menos aventurada la afirmación del profesor Vassallo. Lo va a demostrar el mismo Hegel:

“Para nosotros, el espíritu tiene, como presuposición, la naturaleza, en donde es la verdad principio primero y absoluto..... Ya hemos enunciado la noción del espíritu cuando hemos dicho que la noción del espíritu es la idea concreta que se conoce a sí misma. La filosofía debe demostrar la necesidad de esta noción, como demuestra la necesidad de todas las demás; es decir, debe presentarla como un resultado del desarrollo de la noción universal o idea lógica. Sin embargo, el espíritu no presupone sólo en este desarrollo la idea lógica, sino también la naturaleza. Porque el conocimiento, que está ya contenido en la simple idea lógica, no es más que la noción del conocimiento pensado por nosotros; pero no el conocimiento existente por sí mismo, ni el espíritu en su realidad, sino simplemente una posibilidad. El espíritu real, (aquí es-

píritu, entidad trascendente y no subjetiva, es lo mismo que uno de los atributos de la substancia de Spinoza) único que constituye nuestro objeto (de conocimiento, podría añadirse) en la ciencia del espíritu, tiene, como presuposición próxima, la naturaleza, lo mismo que tiene como presuposición primera la idea lógica. Por consecuencia, la filosofía de la naturaleza debe contener inmediatamente, y la lógica mediatamente, en su resultado final, la prueba de la necesidad de la noción de espíritu". (20).

Ahí está manifiesto el error del profesor Vassallo, pues el lector advertirá que la noción de espíritu, por ser trascendente en Hegel, nada tiene que ver con el sujeto humano, que es una simple determinación o como dice Spinoza, una agrupación o conjunto de afecciones de donde emerge el pensamiento o espíritu subjetivo. Pudiendo a la vez comprenderse que la substancia para ser, no necesita de los conceptos de un sujeto que la determine. Esto, por supuesto, siempre que la suposición o presuposición metafísica de la substancia se tome como una realidad.

Repetidas veces en el curso de este trabajo he dicho que toda concepción metafísica, es necesariamente una suposición. La teoría de la substancia de Spinoza, como es natural, no puede situarse fuera de esa categoría. Y lo mismo ocurre con la creencia en la inmaterialidad del alma, que como se sabe, ha llegado a ser afectivamente popular. Pero basta comprender que toda idea se deriva de una percepción precedente, para convenir con David Hume en la imposibilidad de que la idea de una percepción

(20) *Filosofía del Espíritu*. Noción del Espíritu, párrafo 59— Los paréntesis y subrayados de la cita no son de Hegel.

y la del sujeto o existencia real externa de la misma, puedan representar algo diferente entre sí. Esa diferencia, si existe, nos es incomprensible. El mismo Hume dice a este respecto, podemos suponer, pero no concebir nunca, una diferencia específica entre un objeto y la impresión que produce en nosotros. Cualquiera conclusión que saquemos con respecto al enlace o discordancia de las impresiones, no se puede aplicar a los objetos; pero, al contrario, cualquier conclusión del mismo género que saquemos con respecto a los objetos, es indudablemente aplicable a las impresiones. Esto ocurre porque el fundamento de todo razonamiento radica en las impresiones, sin que por esto se pueda negar que el objeto necesariamente debe diferir de la impresión. Sin embargo, cuando se realiza un razonamiento acerca de un objeto, es indudable que el mismo razonamiento debe extenderse a la impresión. Ocurre esto, porque la cualidad del objeto que le sirve de fundamento al argumento, es representativa y por lo tanto común a una impresión, toda vez que no tenemos idea alguna que no provenga de esta fuente sensible, es decir, de las intuiciones empíricas.

Con lo expuesto hasta aquí, termino las consideraciones que me propuse hacer sobre la pseudo crítica que el profesor Vassallo pretendiera realizar en la obra de Spinoza, advirtiéndolo, para finalizar, que si en la obra del filósofo de Amsterdam hay algún secreto, ese secreto, como queda demostrado, está muy lejos de las entenderas del profesor de Buenos Aires.

Caracas: Noviembre de 1940.

Terminada la impresión del libro en mayo de 1943.

INDICE

	Pág.
Dedicatoria	5
Gabriel Espinosa	7
El Secreto del Filósofo. — Las Proyecciones Metafísicas	9
La Crítica de Vassallo y la Obra de Spinoza	21
La Lección de Kant	33
¿La crítica de Hume, acaba en realidad metafísicamente, con el concepto de substancia?	45
Otro aspecto de la crítica del Profesor Vassallo	51
A propósito de la Lógica Matemática	69
El Profesor Vassallo, Moralista	105
De las pruebas Ontológica y Cosmológica de la existencia de un Dios personal	127
Cómo termina el Profesor Vassallo	155

CUADERNOS LITERARIOS DE LA ASOCIACION DE ESCRITORES VENEZOLANOS

PUBLICADOS:

- Nº 1.—"FOGATA", comedia dramática, por Julián Padrón 1.000 ejemplares. (Agotado).
- Nº 2.—"AMBITO Y ACENTO", ensayo, por Ramón Díaz Sánchez. 1.000 ejemplares. (Agotado).
- Nº 3.—"TAMBOR", poemas para negros y mulatos, por Manuel Rodríguez Cárdenas. 1.500 ejemplares. (Agotado).
- Nº 4.—"TRES CUENTOS VENEZOLANOS", por Guillermo Meneses. 1.500 ejemplares. (Agotado).
- Nº 5.—"ESTUDIOS CRITICOS", por Jesús Semprúm. 1.500 ejemplares. (Agotado).
- Nº 6.—"ALVARO GUAICA", novela por Nelson Himiob. 1.500 ejemplares.
- Nº 7.—"LA RESPUESTA DEL OTRO MUNDO", sainete por Leopoldo Ayala Michelena. 1.500 ejemplares.
- Nº 8.—"JUAN VICENTE GONZALEZ", ensayo por Víctor José Cedillo. 1.500 ejemplares. (Agotado).
- Nº 9.—"CINCO SINFONIAS", poemas de Antonio Arráiz. 1.500 ejemplares.
- Nº 10.—"AGUA SALADA", cuentos por José Fabbiani Ruiz. 1.500 ejemplares. (Agotado).
- Nº 11.—"OJEADA AL MAPA DE VENEZUELA", ensayo por Enrique Bernardo Núñez. 1.500 ejemplares. (Agotado).
- Nº 12.—"CONTRIBUCION AL ESTUDIO DE LA MUSICA EN VENEZUELA", por José Antonio Calcaño (Juan Sebastián). 1.500 ejemplares. (Agotado).
- Nº 13.—"ANDANZA", poemas, por Pedro Sotillo. 1.500 ejemplares. (Agotada).
- Nº 14.—"PARASITAS NEGRAS", sainete, por Julián Padrón. 1.500 ejemplares.
- Nº 15.—"PONZOÑAS", cuentos, por Pablo Domínguez. 1.500 ejemplares.
- Nº 16.—"NUEVOS POETAS VENEZOLANOS", notas críticas por R. Olivares Figueroa. 1.500 ejemplares.

- Nº 17.—"VOZ AISLADA", poemas, por Enrique Arvelo Larriba. 1.500 ejemplares.
- Nº 18.—"VIAJE STENDHALIANO".—Tres ensayos sobre la psicología amorosa del Libertador, por Luis Correa. 1.500 ejemplares. (Agotado).
- Nº 19.—"DOS NOVELAS CORTAS", por Joaquín González Eiris. 1.500 ejemplares.
- Nº 20.—"TENDENCIAS DE LA LIRICA VENEZOLANA", ensayo, por Julio Planchart. 1.500 ejemplares.
- Nº 21.—"MALA SIEMBRA".—Comedia dramática en tres actos, por Luis Peraza. 1.500 ejemplares.
- Nº 22.—"LAS TORRES DESPREVENIDAS", poemas, por Jacinto Fombona-Pachano. 1.500 ejemplares.
- Nº 23.—"PANCHITO URPIALES", cuentos, por Arturo Briceño. 1.500 ejemplares.
- Nº 24.—"UN VIAJE Y SEIS RETRATOS", ensayos, por Mariano Picón Salas. 1.500 ejemplares.
- Nº 25.—"LA VIRGEN DEL CARMEN"—"VIVIR PARA LOS DEMAS", comedias por Eduardo Innes-González. 1.500 ejemplares.
- Nº 26.—"RONDA", poemas, por Luz Machado de Arnao. 1.500 ejemplares.
- Nº 27.—"EL DOCTOR AGUIJON Y SU AYUDANTE", por José Salazar Domínguez. 1.500 ejemplares.
- Nº 28.—"ESTUDIOS SOBRE POETAS VENEZOLANOS", por Pascual Venegas Filardo. 1.500 ejemplares.
- Nº 29.—"POETA, NUBE E HIJOS", prosa antológica, por Luis Fernando Álvarez. 1.500 ejemplares.
- Nº 30.—"SELECCION POETICA", por Francisco Caballero Mejías. 1.500 ejemplares.
- Nº 31.—"PEQUEÑA INTERPRETACION FILOSOFICA ACERCA DEL ESTADO", ensayo, por Guillermo Fuentes. 1.500 ejemplares.
- Nº 32.—"SOBRE EL ROMANTICISMO Y OTROS TEMAS", ensayos, por Luis Beltrán Guerrero. 1.500 ejemplares.
- Nº 33.—"EL POLO NEGATIVO", comedia, por Eduardo Calcaño. 1.500 ejemplares.
- Nº 34.—"PAJARO DE BARRO", poemas, por Genoveva de Castro (Yajaira). 1.500 ejemplares.
- Nº 35.—"CHIMO Y OTROS CUENTOS", por Arturo Croce. 1.500 ejemplares.
- Nº 36.—"ETUDIOS FILOLOGICOS SOBRE LETRAS VENEZOLANAS", por Ulrich Leo. 1.500 ejemplares.
- Nº 37.—"TIERRAS Y HOMBRES", Reportajes Liricos, por Oscar Rojas Jiménez. 1.500 ejemplares.
- Nº 38.—"LO QUE LE FALTABA A EVA", comedia, por Aquiles Certad. 1.500 ejemplares.
- Nº 39.—"EL MAR DE LAS PERLAS", sonetos, por Pedro Rivero.—1.500 ejemplares.
- Nº 40.—UN PRETENDIDO INTERPRETE SURAMERICANO DE SPINOZA, filosofía tenorética, por Gabriel Espinosa. 1.500 ejemplares.

Próximo
Cuaderno Literario

"LLUEVE SOBRE EL MAR"
(cuentos)

por
Gustayo Díaz Solís

Cuadernos Literarios

P O E S I A

N O V E L A

C U E N T O

T E A T R O

E N S A Y O

C R I T I C A



PUBLICACION MENSUAL

DE LA

ASOCIACION DE ESCRITORES

VENEZOLANOS

VALOR: Bs. 0,50

UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN - UNIV LIBS



3023904640

0 5917 3023904640